LA VIE SPIRITUELLE

CIV

Janvier 1961
N° 468

ALMA COLLEGE
LIBRARY
Los Gatos, Calif.

56323

v.104
1961:1

Et m'est avis que c'est tout un de Notre-Seigneur et de l'Église, et qu'on ne doit point faire de difficulté.
Pourquoi fait-on de difficulté que ce soit tout un?

Jeanne d'Arc.

SOMMAIRE

L'ÉGLISE

MYSTÈRE DE FOI

Le jeu de mots fait par saint Augustin sur les trois compléments du verbe croire : croire en Dieu, croire Dieu, croire à Dieu est vrai aussi pour l'Église. Nous croyons bien dans les paroles qu'elle nous transmet, mais croyons-nous « l'Église »? Il en est de la foi dans l'Église comme de la foi donnée au Christ. Les apôtres ont d'abord vu, et avec le temps, ils ont cru. Nous oublions parfois qu'il faut du temps pour découvrir que l'Église est un mystère. « Croire en l'Église, c'est au-delà de ce qui se voit et s'expérimente, adhérer au mystère du Christ qui se trouve là quand même... C'est au fond du péché que le Verbe vient chercher l'homme et l'en retire lentement. Mystère du dessein le plus profond de Dieu qui est de se donner au monde en s'incarnant. Dieu est allé jusqu'au bout de ce dessein, de cette économie, si l'on peut dire, de cette idée... L'Église, mystère de foi, auquel on ne peut bien adhérer ici-bas qu'en le vivant. »

Notre attitude en face de l'Église est très souvent irréelle. Ou bien au nom d'un idéal que l'on s'est fabriqué, nous nous scandalisons, ou bien l'on prend prétexte des imperfections que l'on croit voir dans l'Église pour s'en éloigner plus ou moins. Comme si la foi dispensait d'aimer et de souffrir. Celui qui, membre de l'Église, n'a jamais souffert pour elle ou à cause d'elle, ne l'a jamais connue telle qu'elle est

en réalité, ou bien il ne l'a jamais aimée. Le mystère d l'Église, on ne peut bien y adhérer ici-bas qu'en le vivant A preuve, ces quelques témoins de sa vie actuelle.

Von Hügel, l'un des plus grands théologiens de la mys tique qui mériterait d'être mieux connu en France, exempl de la patience et du respect qu'il faut pour amener quel qu'un à l'Église.

Dom Lambert Beauduin, modèle de fécondité dans l recherche de la vérité au service de l'Église : vie liturgique attention œcuménique, réforme monastique actuelle.

Enfin ces Lettres aux Fraternités, qui nous redisent quell prière, et quelle charité l'Église attend de nous, pour naître au cœur des masses, fidèle au Christ et annonce du Royaum des Cieux.

M.-J. NICOLAS, O.P.	CROIRE EN L'ÉGLISE	
A. JOLY.	EVELYN UNDERHILL ET LE BARON VON HÜGEL. LA DÉCOUVERTE DE L'ÉGLISE PAR UNE ANGLICANE	1
UN MOINE ORTHODOXE ET UN MOINE BÉNÉDICTIN.	LA RECHERCHE DE L'UNITÉ ..	3
O. ROUSSEAU, O.S.B.	UN HOMME D'ÉGLISE : DOM LAMBERT BEAUDUIN, INITIATEUR MONASTIQUE	4
L. LOCHET.	AU CŒUR DE L'ÉGLISE : LETTRES AUX FRATERNITÉS	6
B.-D. DUPUY, O.P.	LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE, BIBLIOGRAPHIE ORGANISÉE	7
Ph. ROUILLARD, O.S.B.	LA LITURGIE, DE NOUVELLES RUBRIQUES	8

Croire en l'Église

L'Église visible.

L'Église est une réalité visible. Elle est visible, au sens propre du mot, dans ses édifices, dans ses gestes extérieurs, dans ses cérémonies, dans ses manifestations collectives, dans tout ce qui peut dénoter, aux yeux de tous, un groupe humain ayant des activités communes et par suite une organisation. Le but même de ce groupe humain, répandu et manifeste dans le monde entier, apparaît aux regards les moins pénétrants : c'est un but religieux et moral. Mais elle est également visible dans un sens plus large. Son enseignement est public ; la vérité qu'elle demande à ses membres de professer a une forme authentique. Les lois qui président à son organisation ont tous les caractères des lois humaines constitutives des sociétés. Rien de plus apparent, de plus objectivement reconnu que ses chefs et les pouvoirs dont ils disposent. Sa constitution, ses institutions, même celles qui régissent la vie spirituelle et religieuse de ses membres, se manifestent de toutes les manières, et les sociologues ou les juristes profanes pourraient, du dehors, en faire la description et l'analyse. Dans un sens plus large encore, elle est visible en ce sens qu'elle donne lieu à une histoire, que les manifestations de son existence et de sa vie ont laissé au cours des siècles des traces positives, qu'elle a d'ailleurs, par la réalité même de son existence et de sa vie, modifié le cours des événements les

plus généraux, déterminé souvent l'être et l'histoire des États et des autres groupements humains. On peut même dire qu'elle est visible dans sa naissance, dans son origine, dans son développement, puisque l'historien peut remonter, à travers les siècles, de ce qu'elle est maintenant à ses formes originelles et à ses commencements. Quant aux effets que produit dans les âmes l'appartenance à cette société si ancienne, si universelle, si vivante, ils n'échappent pas au regard. La psychologie religieuse peut discerner dans la mentalité d'un groupe et d'une époque aussi bien que de quelques individus exceptionnels, les résultats de l'action de l'Église et du milieu mental et moral qu'elle crée.

L'Église est donc visible, c'est-à-dire saisissable du dehors, comme un immense et complexe phénomène, comme une réalité humaine que l'indifférent peut certes seulement côtoyer sans apercevoir autre chose que la surface la moins évitable, mais que le sociologue et l'historien rencontrent, profondément présente à l'histoire humaine d'une grande partie du monde.

Ombre et lumière.

De cette réalité visible on peut s'élever à ce qui est invisible en elle qui est son origine divine. L'historien peut prouver avec le genre de certitude qui appartient à l'histoire qu'elle remonte à Jésus-Christ et à ses apôtres, qu'elle est leur œuvre, sans qu'aucun changement substantiel empêche d'identifier l'Église d'aujourd'hui avec celle qui naît au premier siècle de notre ère. L'origine divine de l'Église dépend alors de l'origine divine et même de la Divinité de Jésus-Christ. Mais il n'est pas impossible de remonter directement de la Réalité observable qu'est l'Église à son Auteur divin. La permanence, la vitalité, le développement, les caractères visibles de l'Église et de ses effets renvoient à une Cause trancendante dépassant les causes historiques ordinaires. Il n'est pas impossible de trouver dans les caractères mêmes de cette œuvre inouïe qu'est l'Église au moins une confirmation du caractère divin de son fondateur. Beaucoup de carac-

tères observables de l'Église, cependant, démentiraient plutôt cette origine divine et surtout cette présence immanente de son Auteur qui en découle. Ombre et lumière, voilà bien le trait commun de tous les signes de la Divinité. Même si, comme le dit saint Paul, les réalités invisibles de Dieu sont rendues manifestes par les réalités visibles de la création, celles-ci ne témoignent de Dieu que par ce qu'elles ont d'ordonné, de beau et de bon, et non par les désordres, laideurs et maux inexplicables qu'il faut toujours surmonter pour écouter la voix de l'être créé proclamant l'existence de l'Être Infini et Parfait. Si le mal vient troubler l'œuvre de Dieu et la clarté de son témoignage, il trouble aussi cette œuvre de Dieu qu'est l'Église et ce témoignage qu'elle porte.

L'Église est un mystère.

Mais quand même apparaîtrait avec évidence et sans doute possible le lien de cette réalité visible qu'est l'Église avec cette réalité devenue invisible qu'est Jésus-Christ, Verbe Incarné, il ne faudrait pas s'arrêter là. L'Église n'est pas seulement celle qui porte témoignage de Celui auquel on croit. Elle est elle-même un « mystère ». Dans sa nature même il y a du divin, quelque chose d'invisible et même d'imparfaitement saisissable à la raison, que seule la foi peut nous faire connaître, et auquel on ne peut pleinement adhérer que par une sorte de communion vitale. Lorsque Thomas l'apôtre eut vu et reconnu Jésus ressuscité, lorsqu'il eut identifié ses plaies encore fraîches, il s'écria : *Mon Seigneur et mon Dieu.* Mais Jésus lui répondit : *Tu as cru Thomas parce que tu as vu. Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru.* A quoi saint Thomas (le théologien) fait observer que, même pour les témoins visuels, « autre chose est ce qu'ils ont vu, autre chose ce qu'ils ont cru ». Ils ont vu ce qui était visible — mais ils ne se sont pas contenté de conclure à l'invisible, à l'origine divine de ce qu'ils voyaient. Ils ont « cru », ils ont atteint la réalité invisible et divine en elle-même, cette réalité qui demeurait cachée en Jésus ressuscité. Bienheu-

reux par ce que leur foi atteignait plus que par ce que leur raison concluait du témoignage de leurs yeux. Il en est de même pour l'Église. *Croire en l'Église ce n'est pas seulement conclure à l'origine divine de l'Église, c'est adhérer à ce qui fait son mystère intime.* Car si Jésus l'Homme-Dieu l'a fondée, c'est pour en faire une œuvre proprement surnaturelle et divine dont les manifestations extérieures ne seraient que les signes.

L'Église continue Jésus-Christ.

Le « mystère » de l'Église, ce que je crois quand je crois en elle, se ramène nécessairement au mystère de Dieu lui-même. L'objet de la foi, en effet, c'est Dieu dans sa nature intime et dans le dessein le plus secret de sa volonté libre. Il faut même dire que le Dessein de Dieu est « mystère de foi » non parce qu'il est naturellement inconnaissable, mais parce qu'il est le dessein de se donner selon son être le plus intime. Mais ce qui est mystère aussi, c'est l' « économie » de ce don, les moyens qu'il prend pour y parvenir, l'esprit profond de ces moyens qui n'est autre que leur merveilleuse adaptation au parfait accomplissement de leur but. C'est donc avant tout l'Incarnation. Pour se donner aux hommes, Dieu, d'abord, se fait homme. C'est peu de dire que le mystère de l'Incarnation est présupposé à celui de l'Église. C'est le même mystère qui continue. L'Église est une réalité surnaturelle, en cela, très précisément, qu'elle est continuation de Jésus-Christ. Par elle, le Verbe Incarné reste présent au monde et il y agit. Ce n'est plus à travers son visage humain qu'il apparaît, mais c'est à travers le visage de l'Église. Et s'il est ainsi plus caché, il n'est que plus universellement présent à tous les lieux et à tous les temps. Car c'est lui qui agit à travers les sacrements, c'est lui qui parle et enseigne à travers la doctrine authentique de l'Église, c'est lui qui commande par ses représentants visibles, ceux que saint Ignace d'Antioche appelait les « évêques en chair » par opposition à cet « évêque invisible » (« l'évêque de vos âmes », dont parlait saint Pierre) qu'est Jésus-Christ. Mais surtout, c'est sa propre

grâce qui est donnée aux chrétiens, au point qu'ils n'ont de vie spirituelle et surnaturelle qu'en dépendance de lui et qu'ils peuvent être appelés ses *membres*.

Et ce n'est pourtant pas seulement comme extension de la présence et de l'action du Verbe Incarné que le mystère de l'Église continue le mystère de l'Incarnation rédemptrice, le prolongeant et lui faisant produire ses effets au milieu des hommes de tous les temps. L'Incarnation n'est pas seulement une présence de Dieu dans la chair et par elle. C'est une vraie assomption de la chair par Dieu. Dieu s'est fait homme, faisant *sien*, au sens le plus intime et personnel du mot, tout ce qui est humain, hormis le péché. Il faut bien comprendre que Dieu est allé jusqu'au bout de ce dessein, de cette économie, et si j'ose dire, de cette idée.

L'assomption d'une humanité individuelle, distincte des autres, dans le sein de Marie, par la Personne du Verbe, appelait en outre pour réaliser tout son but une solidarité, une union inouïe et plus que d'amour avec chaque personne humaine qui y consentirait. Non seulement avec chaque personne humaine qui y consentirait, mais avec la communauté des personnes humaines, que l'humanité, réalité essentiellement sociale, est appelée à former. Et puisque la vérité, le bien, la vie, viennent aux hommes moyennant l'action sur eux de la société et de ses structures collectives, l'économie de l'Incarnation poussait le Christ à agir sur les hommes non seulement par son action personnelle, individuelle, mais par l'intermédiaire d'un appareil social dont il serait le principe et l'animateur.

L'Église à l'image de Dieu

On est tenté parfois de penser que le caractère « social » de l'homme provient de sa faiblesse, et que son besoin incontestable de la société et de ses structures est plutôt une servitude qu'une valeur et une grandeur. Même alors il serait vrai que l'esprit de l'Incarnation comporte l'assomption du social par le Christ et la prise en main par lui et par son esprit d'un appareil d'autorité et d'influence. Dans la soumission de la personne humaine,

habitée par sa grâce, à cette autorité extérieure et à ces exigences sociales, le mystère de sa propre humilité et de son obéissance continue. Avant de fonder son Église et d'en être le chef, le Christ s'est lui-même soumis aux autorités humaines de son temps et de son milieu. Il a même été jugé, condamné, exclus, mis à mort par elles. Mais il faut aller plus loin pour comprendre le mystère social de l'Église. Bien loin d'être une infirmité de la nature humaine, le caractère social de celle-ci, son impossibilité de se réaliser d'une manière purement individuelle et solitaire, est l'un des traits de sa ressemblance avec Dieu. La nature divine ne se réalise qu'en trois Personnes, et, en s'incarnant dans la nature humaine, le Verbe a voulu reproduire en elle ce mystère de communion : *ut sint unum sicut et nos. Qu'ils soient un comme nous sommes un,* dit Jésus au Père en priant pour l'unité de l'Église qu'il laisse après lui sur la terre. Au cœur du mystère social de l'Église, il y a un mystère de charité et d'union. L'autorité et l'interdépendance mutuelle sont au service de la charité et de la communion qu'elle crée.

Bien plus, le rôle même qui est forcément donné à certains par rapport aux autres dans une économie de la transmission de la vérité et de la grâce par l'intermédiaire d'un appareil extérieur se rapporte à l'Esprit profond de l'Incarnation. Se faire homme au point de s'unir non seulement à une nature individuelle et singulière, mais aux personnes humaines, cela pousse le Christ à se prendre parmi les hommes non seulement une Mère et intime compagne, mais encore des amis, des auxiliaires, porteurs de ses pouvoirs et de sa mission. Ce n'est pas seulement pour répondre au besoin social des hommes, c'est pour se communiquer plus intimement à ceux dont il se ferait des coopérateurs, que le Christ, créant une société, y désigne des chefs et des pères. L'autorité est bonne, le pouvoir de donner la vie et la vérité est bon : c'est une ressemblance à Dieu, à Jésus-Christ, non seulement selon l'être, mais selon l'agir. Il y aurait même une incroyable préférence pour ces ministres extérieurs et visibles de sa médiation si l'on oubliait que la charité, s'exerçant par le sacrifice et la prière, est encore plus puissante que tous les pouvoirs juridictionnels et sacramentels pour coopérer à l'œuvre rédemptrice du Christ.

La distance du visible à l'invisible.

Ainsi donc dans le mystère de l'Église se manifeste l' « économie » de l'Incarnation en tant qu'assomption et association de tout l'humain par le Verbe de Dieu. Mais c'est aussi là qu'apparaît la distance entre ce qui est visible dans l'Église et ce qui est sa réalité invisible, distance que peut seule franchir la foi surnaturelle. Dans sa vie terrestre, certes, le Verbe Incarné est apparu sous des traits déroutants pour ceux qui l'entendaient proclamer son origine divine. Quelle ressemblance inouïe avec les autres hommes! Quelle faiblesse apparente! « N'est-il pas le fils de Joseph le charpentier ? Ne connaissons-nous pas sa mère et toute sa famille ? » Certes, les miracles stupéfiaient, et sa parole aussi, si différente de celle des maîtres du temps, tellement supérieure et non apprise. Mais on oublie les miracles quand se manifestent la faiblesse, l'impuissance à échapper à la croix et à la mort. On méconnaît la splendeur de la doctrine quand elle choque les idées reçues et ne se pare pas du style et de la manière des sages patentés. Saint Paul a pu dire que les Juifs attendaient des miracles et n'ont eu que ce « scandale » de la défaite de la croix, que les Grecs attendaient la sagesse et n'ont eu que la folie ou la stupidité d'une doctrine qui promettait la victoire à la faiblesse et à la mort. Ce qui était visible du Christ était très purement humain. Mais du moins cet humain était-il pur. Du moins n'apparaissait pas en lui trace de péché. Nous savons aussi qu'il n'y avait en lui aucune ignorance, mais la pleine et totale lumière, la pleine et absolue vertu.

Il n'est pas ainsi de ces éléments humains dont il fait ses médiateurs visibles. Ils n'ont pas seulement la faiblesse propre à l'homme ignorant, tâtonnant, progressant tant bien que mal et portant le trésor de la grâce dans une nature blessée. Ils ne sont pas à l'abri du péché proprement dit, c'est-à-dire de cela même qui est l'ennemi du Christ. Cet appareil social que le Christ n'a voulu assumer que pour le pénétrer d'une charité et d'une humilité toute contraires à l'esprit des royaumes de ce monde,

a parfois la lourdeur, la froideur, la maladresse de ce qui est, parmi les hommes, État ou Administration. Les hommes qui le manient de sa part, en son nom, n'ont pas toujours été préservés d'orgueil, d'ambition, d'esprit de lucre, de tout ce qui est le contraire même de l'Évangile. Les chrétiens les plus manifestes, les plus représentatifs de l'Église, les plus « visibles », gardent non seulement des limites humaines, mais des vices. Ils ne sont délivrés en tout cas ni de leurs tempéraments, ni de leur dépendance à l'égard des groupes sociologiques humains dont ils font partie. Et c'est parfois à travers les traits du visage d'un de ces groupes qu'apparaît l'Église.

Faiblesse des hommes et fidélité du Christ.

Il me semble que nous touchons ici une sorte de fond de ce « mystère » de l'Incarnation continuée qu'est l'Église. Quand le Verbe se fait chair, il donne à la nature humaine qu'il assume la pureté, l'innocence, et aussi la splendeur spirituelle qui en feront le digne instrument de la Personne divine. Quand, poussant jusqu'à l'extrême ce dessein d'Incarnation dans l'humain, le Verbe fait chair s'associe intimement d'autres personnes humaines, c'est pour les mener jusqu'à sa ressemblance, mais à partir d'une dissemblance profonde, et s'il leur pardonne, s'il leur donne sa grâce, s'il vit en eux, c'est dans une nature blessée, fragile et libre que demeurent jusqu'à la mort ces hommes trop humains, ces êtres de chair qui ne seront glorieux et parfaits qu'après être passés par la mort. Il demeure avec eux. Il demeure au milieu de leurs imperfections, de leurs sottises, de leurs laideurs, de leurs concupiscences, tant que demeure cependant le lien essentiel de leur amour pour lui. Et si ce lien se rompt, par le péché peut-être moins visible ou moins méprisable, mais plus voulu, plus coupable, il demeure cependant, frappant à la porte, offrant à tout instant son pardon, reconnaissant pour siens ceux qui ont été une fois plongés et recréés dans son sang. Il ne retire pas leurs pouvoirs et leurs missions à ceux qui sont spirituellement morts. Il est avec eux dans l'exercice de ces pouvoirs et de cette

autorité pourtant dénués de sa grâce et par là si peu expressifs de lui.

Dans l'économie de la Rédemption et de l'Église, le mystère du mal prend vraiment un aspect nouveau, déroutant. Ce ne sont plus seulement les créatures qui se séparent du Créateur. Ce sont des « membres » du Christ, des manifestations visibles du Christ sur la terre, qui présentent un visage de péché, d'imperfection, de « trop humain ». *Tout l'humain, hormis le péché*, dit saint Paul. Et pourtant, il faut dire : même le péché, non dans Sa propre Personne mais dans ceux par qui il est présent et agissant dans le monde. Mystère d'Incarnation! C'est au fond du péché que le Verbe vient chercher l'homme et il l'en retire lentement. Déjà durant sa vie terrestre, lui que nul ne pouvait accuser de péché, fréquentait les pécheurs. Et ses meilleurs amis, ses apôtres, étaient lents à croire, durs et violents de cœur, trop semblables à ceux qu'ils voulaient sauver.

L'Église, rencontre du Christ.

Croire en l'Église, c'est, au-delà de ce qui se voit et s'expérimente, adhérer au mystère du Christ qui se trouve là quand même. *C'est moi qui suis là, nous dit-il, ne craignez pas.* Dans l'assemblée de prières à laquelle je participe, dans le sacrement que je reçois, dans l'enseignement qui tombe de cette chaire, dans la parole concrète, individualisée, peut-être critiquable en elle-même qui m'est adressée, dans ces ordres, ces interdictions, ces directives, je vois plus que les hommes et ce qu'ils communiquent forcément de leur humanité aux actes qu'ils font au nom du Christ. Je vais au Christ lui-même. Origine des pouvoirs, origine de la Vérité, origine de la grâce, il est la force toute-puissante qui passe à travers ces instruments et qu'ils portent intacte jusqu'à moi. Mais il est aussi ce qui leur donne malgré tout leur valeur, leur attirance, car les premières lueurs de la victoire du divin sur l'humain brillent aussi dans l'Église visible, au cœur du plus humble confessionnal, au pied d'une chaire, dans le rayonnement de la vie d'un prêtre vraiment sacerdotal, à cette

table de communion où je vois des visages adoucis, émouvants de bonne volonté, parmi ces chrétiens qui sacrifient tout de même à leur foi tant de choses. Nous le disions pour commencer : ce qu'il y a de visible dans l'Église, si je le prends dans sa totalité, si je ne butte pas à tel ou tel fait concret, mais que je retienne les grandes lignes générales, témoigne de son Auteur divin et de sa présence en elle.

La Sainte Église.

Mais ce n'est pas seulement le Christ que je rencontre à travers les hommes concrets, mêlés de bien et de mal dont est faite l'Église. C'est l'Église elle-même, plus grande, plus pure que ceux qui la composent, inatteinte par leurs péchés qui ne sont pas les siens mais qui sont faits contre elle aussi bien que contre le Christ, même si elle en paraît comme revêtue. L'Église déjà pure et sainte bien que cachée ; l'Église Épouse du Christ et Mère des chrétiens. Oui, à travers les tâtonnements, les recherches, les disputes passionnées, les avatars de la pensée humaine, les paroles passagères des docteurs, se développe à travers les siècles, entre toutes les erreurs possibles et toujours menaçantes, la pure doctrine de l'Église, la Parole toujours plus humanisée, jamais moins divine de Jésus-Christ. Parmi tant de déceptions et de vices et malgré ces moments terribles où le mystère d'iniquité paraît s'installer au cœur du sanctuaire, l'Église demeure, appel héroïque à la sainteté, toujours écouté par un grand nombre et d'autant plus qu'il y a plus de mal à compenser et à vaincre. La foi va jusqu'à nous faire mieux voir ce qui est visible, mais obscurci. Elle me fait oublier le trop individuel, l'accessoire, le passager. Elle me fait reconnaître que malgré ce que son rôle a d'autoritaire, l'Église est avant tout maternelle, source de tendresse, de chaleur et de vie, maîtresse de prière, de sainteté, de vie spirituelle, source de consolation, vraie présence de Jésus parmi nous. Le « mystère » de l'Église n'est pas celui d'une immersion, d'une « exinanition » du divin dans la laideur humaine, dans le péché humain, mais d'une émergence

de l'humain dans la sphère divine, par moments éclatante mais toujours lente, progressive, combattue. Elle s'est réalisée d'abord en Jésus lui-même selon sa nature humaine, et en Marie de qui il l'a prise, puis au cours des siècles, dans les saints qui n'ont jamais manqué.

Mystère de l'Incarnation de Dieu et de l'assomption de l'humain. Mystère du dessein le plus profond de Dieu qui est de se donner au monde en s'incarnant. Mystère qui ne sera pleinement compris qu'au jour où le Mystère même de l'Unité divine et de la Bonté infinie se révélera à nous. Mystère de foi *auquel on ne peut bien adhérer ici-bas qu'en le vivant*, c'est-à-dire en étant d'Église par tout son être, dans la foi et dans le consentement.

Fr. Marie-Joseph Nicolas, O. P.

Evelyn Underhill et le baron von Hügel

LA DÉCOUVERTE DE L'ÉGLISE PAR UNE ANGLICANE

Pour tous ceux qui, participant à la « Semaine de l'unité chrétienne », prient pour la sanctification des chrétiens, chacun dans son Église, il peut être enrichissant de s'arrêter un moment auprès d'une Anglicane, auteur spirituel réputé, docteur en théologie, qui reconnaît devoir « toute sa vie spirituelle » à un laïc catholique, dont elle sollicita et suivit docilement la direction pendant quatre ans.

Ces deux grandes figures de chrétiens du XX^e^ siècle sont à peu près inconnues en France. Si Evelyn Underhill a joui d'une grande autorité spirituelle en Angleterre, où elle a remis en honneur les mystiques chrétiens, la liturgie, la pratique des retraites fermées, elle a eu peu de contacts avec les milieux religieux français.

Frédéric von Hügel.

Frédéric von Hügel, catholique d'origine autrichienne vivant en Angleterre et naturalisé anglais pendant la première guerre mondiale, s'il a été une des plus rayonnantes personnalités religieuses des milieux anglo-saxons et scandinaves entre 1900 et 1925, n'a guère été connu en France que par ses attaches avec le modernisme[1]. Il n'est

1. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la philosophie connaissent le bel ouvrage de M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Fr. von Hügel*, Vrin, 1935. En ce qui concerne le rôle de Hügel dans la crise moderniste, il faut signaler le livre tout récent : *Au cœur de la crise moderniste*. Lettres de H. Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, présentées par R. Marle, s.j., Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1960.

pas douteux que certaines de ses positions audacieuses, en exégèse, ont été rejetées; mais l'immanentisme de beaucoup de modernistes a trouvé en lui un adversaire, fermement attaché à la transcendance divine.

L'abbé Nédoncelle, dans un récent article, observe que si « en Angleterre il a exercé une influence profonde et aujourd'hui toujours croissante sur l'élite anglicane et protestante, les catholiques anglais s'intéressent de plus en plus, à leur tour, à celui qui a été incontestablement leur penseur le plus marquant depuis Newman[2] ». La vraie grandeur de Hügel, les richesses que peuvent encore nous apporter sa vie et son œuvre, apparaissent bien dans le témoignage que lui rendit, après sa mort, son ami, Dom Butler, abbé de Downside, dans un article de *Tablet*. Il y évoque leurs promenades sur le Heath, de 1894 à 1906, les conversations profondes, toniques, du baron qui préparait alors son *Mystical element of Religion* et le retour par la petite église catholique de Holly Place, où il allait, chaque soir, prier devant le Saint-Sacrement.

> Là, je l'observais, assis, ses grands yeux profonds fixés sur le tabernacle, tout son être absorbé dans la prière, la dévotion, la contemplation. Ceux qui ne l'ont pas vu ainsi ne connaissent que la moitié de l'homme. Le fait de savoir que cette intelligence puissante, aiguë, sympathique, était unie à une chaleur vitale de piété profonde et dominante faisait de Hügel, sinon un « apologiste », certainement, en lui-même, une « apologie » frappante de ces vérités religieuses, de ce catholicisme qui étaient la véritable vie de sa vie.

C'est encore cette foi rayonnante en la « réalité de Dieu » (elle fera l'objet de son dernier livre) qui frappait si vivement une enfant recueillie à son foyer, dont le témoignage a été récemment publié[3].

> La présence de Dieu était pratiquement sa seule préoccupation et tous les sujets, qu'ils fussent intellectuels ou banals, l'y ramenaient. En dépit d'une mauvaise santé constante, de sa surdité et de beaucoup de chagrins personnels, tout son être rayonnait la joie, une joie qui s'exprimait dans ses yeux sombres, ses mouvements vifs, ses pas rapides, et qui avait sa source dans une foi extraordinaire.

2. Fr. Hügel, dans *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain*, Encyclopédie en 7 volumes, fasc. 20 (3e trimestre 1959), Paris, Letouzey et Ané, Dir. G. Jacquement.

3. *A letter from Baron von Hügel hitherto unpublished*, 11 mars 1910 (précédée d'une introduction par la destinataire), Dublin, Rewiew, 1951, n° 452.

Jacques Chevalier, dans ses *Entretiens avec Bergson*[4], nous a transmis une impression toute semblable, celle de Bergson après sa rencontre avec Hügel en 1907 : « Le baron de Hügel m'a beaucoup frappé par sa personnalité, quelque chose rayonne de lui; on sent en lui un tel calme, une telle joie qui éclate en rires francs. »

Cette joie, conquise sur la souffrance, et dont il ne cesse de répéter, dans toutes ses œuvres, qu'elle est la note finale et le trait distinctif du christianisme, elle était en lui un héritage de son maître très aimé, l'abbé Huvelin, dont comme Charles de Foucauld il fut le disciple de 1884 à 1910[5].

Cette joie, il s'efforcera, à son tour, de la transmettre, non seulement par ses livres, mais dans l'immense correspondance où il usait ses forces et par laquelle il soutenait tant d'âmes de pays et de confessions diverses. On ferait une belle anthologie de ses lettres spirituelles : lettres sur la souffrance à un ami malade, en 1915; lettres à sa nièce, Gwendolen Greene, son élève préférée (qui entra dans l'Église catholique après sa mort); lettres à Mrs. Lillie, une Américaine, que la lecture du *Mystical element of religion* avait libérée de l'agnosticisme et qui, elle, deviendra catholique du vivant de Hügel.

Evelyn Underhill.

Un livre récent, consacré à Evelyn Underhill par une de ses amies anglicanes, ajoute quelques précieux chapitres à l'histoire de Hügel directeur d'âmes[6]. Dans ses lettres à Evelyn Underhill, on retrouve sa spiritualité à la fois exigeante, pacifiante et tonique, comme celle de saint François de Sales, sa psychologie très avertie, sa sensibilité très fine, sa sagesse équilibrée.

Quelques-uns des thèmes les plus constants de son œuvre se retrouvent dans cette correspondance : rôle des sens dans la vie spirituelle,

4. Plon, 1959.

5. La correspondance entre Huvelin et Hügel est à peu près inconnue, à l'exception de quelques lettres publiées par M. de La Bédoyère, le biographe de Hügel. Les lettres du baron n'ont pas été retrouvées dans les papiers de Huvelin. A bien des reprises, dans ses œuvres, dans des conférences adressées à des anglicans, Hügel a parlé de l'impression de sainteté que lui avait laissée l'abbé Huvelin.

6. Margaret CROPPER, *Evelyn Underhill*, Longmans, London, 1958.

insistance sur les deux niveaux de la vie humaine, le naturel et le surnaturel, venant tous deux de Dieu, destinés à Dieu, le premier ne devant pas être sacrifié au second, nécessité de l'Incarnation de Dieu, nécessité d'une Église historique, institutionnelle et sacramentelle. La religion trop « idéaliste » de sa correspondante rendait particulièrement utile le rappel de ces doctrines.

Evelyn Underhill avait été élevée dans un milieu a-religieux bien qu'elle ait été confirmée dans l'Église anglicane.

Très ouverte à la vie, artiste, poète et romancière, elle subit, vers 1906, une crise d'inquiétude religieuse : Rome l'attirait, elle alla faire une retraite chez des Franciscaines françaises à Southampton, en compagnie d'une amie, Ethel Barker (qui deviendra catholique quelques mois plus tard). En sortant de cette retraite, Evelyn Underhill a une « vision » qui la persuade de la vérité du catholicisme. Elle entre en relations avec Robert Hugh Benson, récemment converti, mais ne trouve aucun apaisement aux difficultés intellectuelles qui se multiplient dans son esprit. Puis elle s'est fiancée avec un ami d'enfance, Hubert Stuart-Moore, qui a une telle aversion pour le catholicisme que Benson lui conseille d'attendre avant de décider son entrée dans l'Église. C'est alors que l'encyclique *Pascendi* vient condamner le modernisme. Evelyn Underhill qui avait beaucoup lu Tyrtell et Maud Petre, sent que les portes de l'Église lui sont à jamais fermées.

Cependant, chose curieuse, Rome l'attire encore; en 1910, par Benson et un ami catholique, elle obtient une audience de Pie X qui l'impressionne vivement : « Je n'ai jamais eu, auparavant, une telle impression de sainteté. Quelques maladresses qu'il puisse commettre sur le plan intellectuel ou politique, spirituellement il est à la hauteur de sa situation. Je ne pense pas que quiconque a été dans son entourage puisse en douter. »

Le fait mystique, les grands mystiques chrétiens, attirent de plus en plus Evelyn Underhill. Elle prépare longuement et publie en 1911[7] son premier livre spirituel, *Mysticism*, qui sera l'occasion de sa rencontre avec Hügel. Celui-ci avait publié, en 1908, les deux gros volumes de son *Mystical element of Religion* qui font encore autorité sur sainte Catherine de Gênes. Il lut et commenta le livre d'Evelyn Underhill et celle-ci alla le voir.

Je ne me souviens plus, « écrit-elle à son ami catholique Herbert », si

7. Evelyn Underhill suivit, peu après, le cours de Bergson au Collège de France, ce qui fut pour elle une grande expérience.

je vous ai dit que je suis devenue l'amie (ou plutôt la disciple et l'adoratrice) de von Hügel. C'est la plus merveileuse personnalité que j'ai jamais connue. Si saint, si vrai, si équilibré, si tolérant. Je me sens tout à fait en sécurité et heureuse quand je suis assise à son ombre et il a été extraordinairement bon pour moi.

Cherchant à évoquer Hügel, après sa mort, elle le décrivait ainsi :

Il y a le souvenir d'une immense transcendance spirituelle, d'une personnalité à la fois intimidante et attrayante, une qualité « alpestre ». Ceux qui aiment à se souvenir de lui peuvent être tentés de penser d'abord à un volcan, car il combinait une foi forte comme le roc, une intelligence haute et puissante, avec la ferveur brûlante, le feu caché d'une vie intérieure intense. Ses yeux noirs perçants, qui exigeaient la vérité et l'obtenaient, la crainte sacrée et la passion qu'on éprouvait quand le baron prononçait le nom de son Dieu ne seront oubliées par aucune des âmes qui subirent son influence.

Hügel n'avait pas caché à Evelyn Underhill que certains passages de son premier livre l'avaient un peu inquiété, aussi fut-il heureux de voir bien mises en évidence, dans le second, *The mystic way,* la place et la fonction, si importantes dans toute vraie religion, des actes liturgiques, des sacrements, de l'élément « histoire » et il la mit une fois de plus en garde contre une religion tout intérieure.

Passionnée de son indépendance, Evelyn Underhill attendra encore neuf ans avant de se mettre sous la direction de celui qu'elle considérait dès 1911 comme son maître. Elle traduit des mystiques hindous avec Tagore, publie une étude sur Ruysbroeck et continue à assister à la messe, dans la cathédrale de Westminster avec Ethel Barker. Mais cette amie catholique, qui était son meilleur soutien religieux, meurt à la fin de la guerre. Evelyn Underhill était devenue une sorte de « leader » spirituel, mais la longue épreuve de la première guerre mondiale avait été pour elle une période de troubles religieux profonds et, maintenant, en dépit de son foyer heureux, de ses nombreux amis écrivains ou artistes, de ses succès professionnels, elle se sentait affreusement seule.

Pour échapper à cette solitude, elle se décida à rentrer dans l'Eglise anglicane, puis elle prit la résolution qui, plus tard, lui sembla la plus importante de sa vie : en automne 1921, elle écrivit à Hügel pour lui demander de la diriger. Sa lettre est perdue, mais la réponse du baron est conservée avec toutes celles qu'il lui écrivit de 1921 à 1925.

Persévérer, échapper à la véhémence.

Il dit à Evelyn sa joie de la sentir en marche vers une religion traditionnelle, institutionnelle et sacramentelle qui était l'objet de ses prières pour elle — il ne demandait pas davantage, sachant combien il lui serait difficile, pour le moment, d'adhérer au catholicisme :

> J'aimerais sûrement vous voir simplement, complètement parmi nous et, assurément, je ne puis pas être certain que vous ne serez jamais appelée à entrer dans l'Église, mais je veux dire que ce n'est pas cela qui, jusqu'ici, m'inquiétait à votre sujet... Je vous demande de persévérer, très fidèlement, en tout ce qui est positif dans votre nouvelle manière de voir... Bien sûr, vous aurez des sécheresses, des dégoûts, vous serez fortement tentée de revenir à un mysticisme plus ou moins « pur », mais votre religion visible sera la sauvegarde de votre religion invisible, et votre religion invisible donnera fraîcheur et variété à votre religion visible. Bien sûr, la perfection d'une telle combinaison reste un idéal, même pour les plus avancés d'entre nous. Cependant, il peut se réaliser et, pour vous aussi, il se réalisera d'une manière de plus en plus importante, pour votre plus grand profit et pour rendre vraiment sûre et entièrement bienfaisante votre grande influence comme écrivain.

Le 5 novembre 1921, en réponse à une seconde lettre, qui n'a pas été retrouvée, Hügel conseille à Evelyn Underhill de se fixer une règle de pratique religieuse, à un moment de paix et de lumière, un minimum auquel elle devra se tenir avec persévérance, sans beaucoup l'augmenter en période de consolation, ni beaucoup le diminuer en période de désolation, minimum adapté à ses besoins personnels; toute sa vie, les institutions religieuses lui paraîtront plus ou moins rebutantes, mais elles lui seront nécessaires.

Puis, pour maintenir l'équilibre de cette âme excessive et inquiète, il lui conseille de réserver une part de son temps à quelque activité profane, conforme à ses attraits : musique, peinture, jardinage[8]...

Un peu avant Noël 1921, Evelyn Underhill envoie au baron un récit de ses expériences spirituelles qui durent depuis sa première « conversion » vers 1906, et dont le caractère « donné », objectif, inattendu, est pour elle une certitude.

8. Ce souci de cultiver des « non-religious interests », d'épanouir la nature en même temps que la surnature, est constant chez Hügel; lui-même, en détente de ses travaux philosophiques, pratiquait, avec beaucoup de joie, la géologie.

Si, pendant la guerre, sa vie intérieure s'est « effondrée », elle a encore senti plusieurs appels très nets, auxquels elle n'a pas répondu et puis elle a retrouvé Dieu, par une étonnante expérience de sa miséricorde, avec « un sentiment étrange que quelqu'un s'occupait d'elle, personnellement ».

Evelyn sent qu'en réponse à ces grâces si grandes elle devrait faire quelque chose de dur, qui soit « un équivalent moderne du cilice ». Mais plus encore, il lui semble qu'elle devrait se donner complètement et n'en sent pas la force.

> Mon âme est trop petite pour cela et, cependant, c'est au fond la seule chose dont j'ai réellement besoin. Il me semble parfois que, bien que je sois encore un mélange d'impulsions contradictoires et de défauts violents, quelqu'un me pousse vers un obstacle que je n'ose pas franchir.

Tout en croyant à l'authenticité des expériences d'Evelyn, Hügel lui montre l'humble voie qui semble être la sienne pour aller à Dieu : « Vous avez terriblement besoin de vous désintellectualiser. » Qu'elle essaie donc d'aller, deux fois par semaine, visiter des pauvres, cela la disciplinera, la mortifiera, l'adoucira.

> Qu'est-ce qu'une religion qui n'a aucun sens pour les pauvres sans instruction ? ... Beaucoup, beaucoup d'oubli de soi, il faut laisser tomber toute inutile préoccupation de soi, même de son perfectionnement, et la remplacer par des pensées et des actes tournés vers les autres et par-dessus tout par d'humbles aspirations vers Dieu [9].

Evelyn Underhill se reproche la véhémence de ses affections humaines.

> Je voudrais, lui écrit Hügel, que vous ne combattiez pas directement ces affections..., mais je souhaite que vous échappiez, toujours plus fidèlement, à cette véhémence... vous y arriverez, non en combattant directement ces passions, mais en vous tournant doucement vers Dieu, ou vers la pensée des saints sereinement aimants. De cette façon, vous pratiquerez le détachement au milieu des attachements, vous garderez la matière et l'occasion de votre détachement [10].

9. L'amour de Hügel pour les humbles a frappé les témoins de sa vie; sa fille l'évoque lisant Schiller et Gœthe à la vieille bonne allemande de ses amis, nouant, malgré sa surdité, des relations d'amitié avec tous ceux qu'il rencontrait, et, dans ses livres, il donne des exemples de foi héroïque chez les pauvres, comme celui de cette blanchisseuse « dont je ne suis pas digne de laver les pieds... ».

10. Cet équilibre : détachement, attachement, Hügel y est revenu souvent dans ses œuvres. Il est pour lui la voie de la sainteté « laïque ». M. Cropper

Objections au dogme et richesses de la dévotion au Christ.

La question de son changement possible d'obédience restait un ourment pour Evelyn Underhill; sans chercher à forcer sa décision, Hügel essaie, patiemment, de détruire ses plus fortes objections au logme catholique, de la faire profiter le plus possible de ce qui peut, ans le catholicisme, rencontrer son adhésion et enrichir sa vie spi-ituelle.

> Quant à être ou devenir catholique, je vois, bien sûr, votre première difficulté, votre première impossibilité : vous ne devez sûrement pas professer le contraire de ce que vous croyez réellement... Si vous ne pouvez pas être une catholique complète, formellement intégrée à l'Église, vous pouvez augmenter en vous, de plus en plus, certaines dispositions, une attitude générale, tout ce qu'il y a de plus réellement catholique. Moins vous serez individualiste, moins vous vous érigerez en juge de la valeur du christocentrisme, moins vous courrez le danger d'affaiblissement qui accompagnerait le pur théocentrisme, tel que vous le pratiquez, car alors, vous le pratiquerez comme bon *pour vous*, comme *une* voie spirituelle, et non comme la règle pour tous, *la* voie spirituelle.

Puis il essaie de lui faire comprendre la richesse unique de la dévotion au Christ, la nécessité de l'Incarnation; elle ne sent pas le besoin d'une « étape » entre Dieu et elle, mais :

> Vous savez probablement aussi bien que moi que toute la psychologie moderne la meilleure, comme aussi l'épistémologie la plus profonde, nous montrent avec insistance à quel point nous, pauvres humains... ne commençons jamais à saisir les choses spirituelles qu'au moyen de l'éveil et de la stimulation des sens. C'est-à-dire qu'il n'y a rien de tel qu'un éveil purement spirituel, une appréhension purement spirituelle des réalités spirituelles.
>
> Ceci, à mon sens, est déjà décisif contre toute religion purement spirituelle, entièrement mystique, privée de toute base historique. Ensuite, sur le plan religieux, l'âme humaine ... dans son développement le plus

note qu'Evelyn Underhill devint la moins exigeante et la plus dévouée des amies.. « C'était une des choses remarquables chez elle et cela montre jusqu'où il lui avait été possible de s'avancer, sous une direction en laquelle elle avait confiance et qu'elle comprenait. »

riche, requiert certainement, je pense, non une « étape » sur la route vers Dieu, mais *Dieu lui-même,* descendant jusqu'à elle. Sûrement, sûrement, saint Augustin avait bien vu cela, en dépit du grand attrait qu'une religion purement spirituelle possédait certainement pour une grande partie de son esprit. Il sentait que c'était cette condescendance, *cette venue du Seigneur* jusqu'à nous, son apparition aux hommes sous une forme et avec des manières humaines qui « nourrissait l'amour et chassait l'orgueil » ... — Je ne peux pas comprendre votre pratique de la sainte Communion, même votre assistance à la bénédiction, s'il n'y a, au fond de votre âme, un instinct, plus fort que toute tendance *purement mystique,* que Dieu est présent dans les événements historiques et se manifeste par eux, ici plutôt que là, maintenant plutôt que jadis. Là, nous atteignons, enfin, un sommet de spiritualité, qui est, au fond, l'abaissement le plus profond, le plus plein de Dieu par lui-même. Jésus-Christ à la crèche, sur la Croix. Vous perdez une richesse infinie de religion concrète la plus pleine en ne voyant pas cela, ou en le voyant de manière aussi capricieuse.

Vous pourriez arriver à cette tournure d'esprit « incarnationnelle » qui est aussi la seule complètement conforme au sens de la « Créature » sans forcer votre intelligence sur un de ces faits qui vous paraissent désespérément « non historiques ». Car le grand Fait de la Révélation générale que Dieu a faite de lui-même subsisterait, et aussi la plénitude suprême de cette révélation dans la personne et la vie de Jésus-Christ.

Si vous ne pouvez pas encore, hélas ! prier Jésus, le Christ des cieux, comme aussi vivant maintenant que jamais et apportant lui-même le Dieu incarné dans votre âme, essayez, au moins, de prier le Dieu non incarné, vos pensées et vos affections tournées vers Nazareth, le lac de Génésareth et le Calvaire, où tant d'amour, n'est-ce pas ? fut manifesté pour Dieu et par Dieu.

Si les difficultés intellectuelles d'Evelyn Underhill pouvaient se résoudre en partie au contact de l'enseignement de Hügel, les obstacles affectifs à sa conversion étaient peut-être les plus puissants pour une âme aussi sensible, aussi scrupuleuse, aussi excessive. Les conseils du baron, à cet égard, sont tout pénétrés de la sagesse de l'Église au sujet de toute vocation : Evelyn craint de désespérer son mari si elle devient catholique ?

A mon avis, la seule position tout à fait satisfaisante, juste, équilibrée, nettement surnaturelle, est d'estimer très fermement que tous ceux qui, en quelque sorte, dépendent de vous (donc votre mari en premier), possèdent un droit inaliénable à être soutenus et consolés par vous autant qu'il est possible, aussi peu peinés par vous qu'il est possible, qu'aucune simple préférence, aucun pur espoir de secours ou de consolations plus grandes, religieuses ou autres, ne peut vous justifier d'infliger une peine à votre mari; mais que si votre conscience arrive à vous faire sentir, après un

temps d'attente et d'épreuve, que vous êtes tenue de changer, vous devez le faire, dans la confiance que le Dieu qui vous pousse à cette décision rendra ce changement moins douloureux et, d'une manière ou d'une autre, un gain réel pour votre mari lui-même, pendant que vous feriez naturellement vous-même tout ce qui est possible pour diminuer sa peine [11].

La dévotion au Christ.

Dans une lettre écrite en 1927, Evelyn Underhill reconnaît que le développement de sa dévotion au Christ est une de ses dettes les plus profondes envers Hügel...

> Je n'avais jamais eu *aucune* expérience personnelle de Notre-Seigneur. Je ne savais pas ce que cela voulait dire, j'étais une théocentriste convaincue et trouvais la pensée et le langage christocentriques sentimentaux et superstitieux.
>
> J'avais, de temps en temps, ce qui me semblait être de vives expériences de Dieu... Je pensais que c'était la position d'un chrétien intelligent, à l'esprit large, mais quand j'allais trouver le baron, il dit que je n'étais pas beaucoup plus qu'un unitarien.
>
> De quelque manière, par ses prières ou autrement, il m'obligea à expérimenter le Christ. Jamais il ne m'en reparla, mais je sais que, humainement parlant, c'est lui qui l'obtint. Cela prit environ quatre mois, et ce fut comme de voir le soleil se lever très lentement... et puis, tout d'un coup, je sus ce que c'était.
>
> Toute ma vie, mon expérience religieuse semblent se concentrer de plus en plus sur Notre-Seigneur... Le Nouveau Testament que, jadis, je ne pouvais guère utiliser ou méditer, me semble maintenant plein de choses que je n'avais jamais remarquées; tout devient de plus en plus vivant et d'une beauté qui s'impose.

11. Cette longue lettre se termine par un post-scriptum plus détendu, léger écho de l'humour qui leur était cher à tous deux : « J'apprécie beaucoup votre amour pour vos chats; j'aime profondément mon petit chien, et l'abbé Huvelin était très attaché à son chat. Tous les trois nous deviendrons, nous pouvons devenir par là d'autant plus chers à Dieu. Je le répète, c'est le Dieu incarné, c'est Jésus de Nazareth, de Gethsémani, du Calvaire et non le pur Déisme, qui nous a d'abord appris cela. »

La prière d'intercession.

La visite des pauvres s'est montrée parfaitement bienfaisante, c'est même une source de tel bonheur qu'Evelyn croit qu'il faudrait trouver une pratique d'ascétisme plus dure. Une de ses malades pauvres, Laura Rose, attirée par les mystiques, désireuse de lire saint Jean de la Croix, devient et reste toute sa vie une de ses amies les plus intimes. Mais la « prière d'intercession » demeure pour Evelyn Underhill à peu près impossible : « Cependant, je sais que, quand vous priez pour moi, vous arrivez à m'apporter une force extraordinaire. »

Hügel lui répond :

> Quant à la prière *d'Intercession,* vous n'êtes évidemment pas encore pleinement éveillée au sens de sa réalité, de sa force. Mais, je vous en prie, ne faites pas d'efforts pour arriver à la comprendre. Soyez très fidèle dans votre service des pauvres, votre Sainte Communion, votre (très humble) prière, orale et mentale et cela vous sera donné, dans la forme et au degré qui vous sont destinés; cela viendra et peut-être bientôt [12]. Nous devons toujours ainsi, dans nos efforts, essayer d'atteindre ce que nous n'avons pas encore, par la pratique fidèle de ce que nous avons.

De même, pour la dévotion au Christ, à laquelle il se réjouit de la voir s'attacher, il la met en garde contre l'alternative : se forcer à accepter, ou rejeter absolument.

> Vos chances, comme les miennes, de croissance authentique dépendent très largement de notre refus persistant d'identifier la vérité suprême, ou même notre capacité de vérité avec ce que nous voyons actuellement... et ce dont nous sommes actuellement capables.
>
> Nourrissez simplement votre âme des grands faits, des grandes vérités positives que vous voyez déjà, demandez la fidélité à votre lumière et autant d'accroissement de lumière qu'il peut être dans les plans de Dieu de vous accorder. Quant au reste, ne forcez pas votre adhésion, mais ne vous permettez pas de le rejeter... considérez-le comme une nourriture possible pour les autres et même pour vous dans la suite.

Dans la même ligne, Hügel demande solennellement à Evelyn Underhill de ne jamais dire, en ce qui concerne son changement d'obédience : « Je ne pourrais jamais faire cela... — Vous devez être prête

12. En 1926, Evelyn Underhill chargée de faire des conférences au clergé du diocèse de Liverpool lui parle de la « Prière d'Intercession ».

à faire cette démarche, ou n'importe quelle autre, si votre conscience vous y appelle. » En juin 1923, dans son « rapport » annuel, Evelyn Underhill constate que sa dévotion au Christ est devenue

> tellement plus profonde et plus forte; elle est presque prédominante... Je commence tout juste à deviner ce que la vie sacramentelle implique réellement... Dans l'ensemble, je n'ai jamais connu un bonheur aussi profond et aussi réel, un tel sentiment d'avoir enfin trouvé ma vraie vie permanente; c'est comme si on était soudainement libérée et capable de s'épanouir à tous égards... Une joie telle que, quelquefois, elle fait presque mal. Tout cela, humainement parlant, c'est à vous que je le dois entièrement. Gratitude est un pauvre mot sec pour ce que je sens...

Échapper au scepticisme.

Cette joie, cependant, est encore traversée d'anxiété : Evelyn Underhill a des expériences spirituelles très frappantes, des appels à un don total dont elle ne se sent pas capable, des intuitions intellectuelles très riches, et des moments d'union à Dieu qui lui donnent un sentiment d'éternité; mais, se sentant si indigne de ces grâces, elle en arrive à se demander si elle ne s'est pas suggestionnée : « Le retour de la paix et de la certitude est merveilleux, mais comment savoir, de manière sûre, que ce n'est pas juste un mécanisme psychique? Il y a des moments où je voudrais n'avoir jamais entendu parler de psychologie. »

A ces questions inquiètes d'une âme encore encombrée par son « bagage intellectuel », Hügel répond le 12 juillet 1923 avec la sagesse traditionnelle de l'Église, s'appuyant en particulier sur les avis de sainte Thérèse à ses religieuses :

> Je n'aime pas du tout que vous ayez cette soif de certitude absolue que telle ou telle de vos expériences est bien ce qu'elle vous semble. Je ne vais sûrement pas vous déclarer que je suis absolument certain de la valeur finale, probante, d'aucune de ces expériences. Elles ne sont pas articles de foi, n'est-ce pas?
>
> Dieu, le Christ, le besoin de mourir constamment à vous-même demeurent simplement sûrs, n'est-ce pas? même si vos expériences ne sont pas vraies. Et pourquoi les plus authentiques même de ces dons nous sont-ils accordés, si ce n'est pous nous aider à nous éloigner davantage de nous et de l'occupation de nous-même?
>
> Vous êtes parfois tentée de scepticisme (qui ne l'est pas?), c'est pourquoi vous aspirez à avoir quelque expérience directe et personnelle, ne fût-ce qu'une seule, qui soit au-delà des atteintes de tout doute raison-

nable; mais une telle manière d'échapper au scepticisme, même si elle était possible (ce qui n'est pas), serait fort dangereuse et ne ferait que vous affaiblir, vous recroqueviller sur vous-même, ou vous gonfler d'orgueil.

Utilisez de telles lumières, je vous en prie, si et quand elles vous humilient et vous fortifient. Croyez, je vous en prie, qu'elles viennent probablement de Dieu; mais ne bâtissez pas votre foi sur elles; n'en faites pas une fin, alors qu'elles n'existent que comme moyen.

Autre inquiétude : Evelyn ne se sent pas prête à offrir d'être totalement privée de consolations, même pour sauver une âme ?

Votre pierre de touche de *la pureté d'intention* est incorrecte, parce que excessive... Nous ne faisons que nous affaiblir en allant au-devant des demandes possibles de Dieu, car de telles demandes, tant qu'elles sont purement possibles, manquent de tout le soutien correspondant qu'elles apportent avec elles, à la minute même où elles deviennent réelles. Aussi, je vous en prie, ne vous occupez pas de toutes ces simples possibilités, qui ne peuvent que vous déprimer, sans aucun profit spirituel.

Et Hügel termine cette longue lettre, du 11 juillet 1923, la dernière de cette importance, par ce suprême conseil de simplification : « Pas de rapport d'ici juin 1924, à supposer que je sois encore en vie. » En fait au début de l'année 1924, le baron subit une crise très grave d'épuisement et reçoit l'Extrême-Onction le 18 mars, puis ses forces reviennent un peu; il reprend la préparation de son dernier livre, *The Reality of God*. En août, il répond brièvement au « rapport » d'Evelyn Underhill, la sentant tendue et surmenée, il insiste pour qu'elle réduise largement ses activités, puis néglige toutes ses impressions d'irritation : « Laissez tomber, doucement, en vous tournant tranquillement vers Dieu, le Christ, les pauvres et vous croîtrez en paix et en force. »

Cette paix, cette force, en Hügel « occupé à mourir » en janvier 1925 (suivant l'expression de la mère de Gœthe, qu'il aimait), frappent tous ceux qui l'entourent.

Gwendolen Greene envoie à Evelyn le récit de leur dernière conversation : « Comme il était heureux de se donner à Dieu, reconnaissant d'être lucide et sans souffrance : ... Comme Dieu est généreux avec nous, nous ne devons pas être avares dans l'offrande de nous-même. »

Sa mort, le 27 janvier 1925, fut un grand chagrin pour Evelyn Underhill, qui lui consacra un article dans *Guardian*, plus tard réédité, dans son ouvrage *Mixed pastures*.

★

D'après M. Cropper, l'Église d'Angleterre, aspirant à quelque chose de nouveau après la fin de la guerre, « beaucoup de gens d'Église s'étaient tournés avec ardeur vers Hügel pour trouver ces perspectives nouvelles ». Mais la biographe d'Evelyn Underhill ajoute que les Anglais avaient toujours eu du mal à comprendre la pensée et le style assez allemands du baron, dont l'œuvre eut un rayonnement plus étendu grâce à Evelyn Underhill.

C'est possible, quoiqu'il ait eut de grandes amitiés dans l'Église anglicane, en particulier celle de l'évêque Talbot, qui le vénérait comme un saint, et qu'après sa mort nombreux aient été les Anglicans, pasteurs ou laïques, à témoigner de la dette immense qu'ils avaient envers lui.

Toute sa vie, Evelyn Underhill gardera précieusement le souvenir de Hügel et de son enseignement. Vers Noël 1925, Gwendolen Greene lui confie les lettres de son oncle, dont elle composera plus tard le petit recueil *Letters to a niece* précédé de souvenirs qui composent un vivant portrait de Hügel. Evelyn Underhill prend connaissance avec ferveur de ces lettres; « elles sont extraordinairement profondes et belles, remplies de sa sagesse personnelle et d'esprit surnaturel ». Puis le second volume des *Essays* paraît : « Je les trouve grands, écrit Evelyn, spécialement l'essai sur la souffrance en Dieu [13], comme on trouve tous les autres minces et arides auprès de lui. »

Prière pour l'unité

Après la mort de Hügel, Evelyn fut dirigée par Walter Frere, l'évêque (anglican) de Truro; par lui, elle entra en contact avec l'Église orthodoxe dont elle aima le sens de l'adoration, et fit partie du mouvement de rapprochement entre les deux Églises. Mais dès 1924, environ, elle priait avec ferveur pour l'Union des Églises : elle s'était liée avec une franciscaine italienne, Sorella Maria, qui avait été autorisée par Pie XI à quitter son couvent pour fonder une petite communauté soumise à la Règle franciscaine primitive. Là s'était formée une « confraternité de l'entente spirituelle », composée de chrétiens

13. Un de ceux auxquels Hügel tenait le plus.

de diverses confessions qui priaient pour l'unité tout en restant attachés à leur Église. Evelyn Underhill fut un des premiers membres et, plus tard, une des secrétaires de la confraternité.

En 1925, au cours d'un voyage en Italie, elle passa une nuit au *Refugio* de Sorella Maria, qu'elle eut la joie de trouver si proche de Hügel : « sur toutes les choses profondes de la vie spirituelle ». Elle lui parla de son amie pauvre et malade, Laura Rose, profondément attachée, comme la Sorella, à Dante et à Ruysbroeck. Entre la franciscaine italienne et ces anglicanes, de milieux si différents, une vraie intimité spirituelle s'établit, qu'entretint une correspondance suivie où Sorella Maria fut un guide pour Evelyn Underhill.

En 1928, elle vibre en apprenant les « Conversations de Malines » et elle écrit dans le *Spectator* :

> Une certaine union profonde de chrétienté existe déjà. Il est probable que les âmes les plus spirituelles de toutes les confessions arriveront, de plus en plus, à trouver leur centre commun dans cette vérité et que la réunion visible, quand elle se réalisera, sera la fleur d'une graine, semée longtemps auparavant, dans les champs de l'esprit et chérie en secret par quelques-uns. L'établissement et le travail des *moines de l'Union* [14], le rapprochement croissant entre les Églises anglicane et orthodoxe, l'appel de Lambeth, le mouvement luthérien « High Church », le succès rapide de revues comme *Irénikon* et *Unam Sanctam*, toutes ces choses témoignent qu'un nouveau feu s'est allumé [15].

Pendant l'été 1929, Evelyn Underhill alla prier sur la tombe de Hügel, près de l'abbaye de Downside et fit la connaissance de l'abbé Dom Chapman, qu'elle admirait beaucoup et qui devint un de ses amis [16]. Maître en théologie mystique et grand directeur d'âmes, Dom Chapman ne chercha pas à presser Evelyn Underhill d'entrer dans l'Église. C'est à lui qu'en 1931, harcelée par des amis catholiques qui lui reprochaient de rester « en marge » de cette Église qui lui avait beaucoup donné, elle expliqua ses raisons de demeurer dans l'Église anglicane.

> Quand je me suis mise sous la direction du baron de Hügel, cinq ans avant sa mort, il me dit que je ne devrais jamais penser à changer en

14. Bénédictins de Chevetogne en Belgique, chez lesquels l'abbé Couturier trouvera sa vocation de prière pour l'unité.

15. Dès 1918, Hügel, s'adressant à des étudiants anglicans, affirmait sa foi en l'union de tous les chrétiens sous la direction de l'Église catholique.

16. Sur Dom Chapman, voir l'excellent article de Dom Hedleston (son secrétaire) dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, Letouzey et Ané, 1953.

raison de mes préférences, de mon réconfort ou de mes avantages religieux personnels, mais seulement si j'étais appelée par Dieu d'une manière si décisive que je sente que ce serait mal de résister. Après Dieu, je lui dois toute ma vie spirituelle et elle aurait été plus riche si j'avais été plus courageuse, plus sévère avec moi-même, si j'avais suivi ses conseils plus à fond...

Tout pour moi est dans le fait que le Seigneur m'a mise là, qu'il continue à me donner, là, de plus en plus de travail à faire pour les âmes et ne m'a jamais donné l'ordre de changer... Je sais à quoi ressemble l'impulsion de Dieu et je lui obéirais, si elle venait, du moins j'en ai la confiance.

Dom Chapman estima peut-être aussi qu'Evelyn Underhill, dans son milieu anglican, où elle ne cessait d'apporter d'authentiques richesses du catholicisme, était un instrument de la Providence. C'est peut-être par lui qu'elle connaîtra le précieux petit *Traité de l'abandon* du P. de Caussade. Dom Chapman le connut assez tard, mais le goûta profondément et ses *Lettres spirituelles* en sont nourries [17].

Quand la maladie viendra réduire, peu à peu, puis paralyser les activités d'Evelyn Underhill, ses amis seront émerveillés de voir cette femme impatiente et passionnée d'action pratiquer, dans une sérénité croissante, l'abandon « que lui avait appris un de ses auteur favoris : Caussade [18] ».

A. Joly.

17. Dom Chapman mourut en 1933. Ses *Lettres spirituelles* furent publiées en 1935; elles parurent « d'une importance unique » à Evelyn Underhill, qui en fit un compte rendu, aimant y retrouver l'influence de quelques mystiques qu'elle admirait : l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance,* saint Jean de la Croix et le P. de Caussade.

18. Evelyn Underhill, née le 6 décembre 1875, est morte le 15 juin 1941.

LA RECHERCHE DE L'UNITÉ

Comprendre dans sa vérité
la grâce que Dieu nous offre (Col 1, 6).

L'UNITÉ que le Christ demande à son Père pour ses disciples les fait entrer en communion avec le mystère même de la Trinité Sainte, mystère d'unité et centre unique de toute unité. *Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous* (Jn 17, 21). Ce ne peut donc être qu'un don, une grâce à laquelle il faut nous ouvrir — et non un résultat que nous pourrions rêver d'atteindre par nos propres moyens, par nos humaines industries.

C'est pourquoi tout effort des chrétiens pour se rejoindre en cette unité doit être d'abord un effort pour s'ouvrir plus simplement, plus sincèrement, plus docilement à la grâce de Dieu : c'est un effort de prière, mais d'une prière qui nous prend tout entiers, et tout entiers nous rend disponibles à la grâce.

Mais sous un autre aspect encore — que nous voudrions essayer de souligner ici — tout effort vers l'unité doit reposer sur un approfondissement de notre vie intérieure.

En effet, si nous voulons tendre vers une unité plénière, qui réalise sans diminution aucune le dessein du Seigneur, ne devons-nous pas commencer par nous appuyer sur le point où cette unité est réalisée déjà : sur ce en quoi, déjà, nous sommes un dans le Seigneur, notre commune, notre unique espérance? Ne sera-ce pas, d'abord, le moyen de nous sentir plus proches les uns des autres que nous ne le pensions, peut-être?

Car il est un point où l'unité existe déjà. Nous tous qui avons été baptisés au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, nous avons été faits, par notre baptême, membres du Christ, et insérés dans l'unité de son Église. Nous avons reçu, par le baptême, le don de la grâce et les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité qui en sont inséparables. Ces vertus, nous ne pouvons les perdre qu'en péchant gravement contre elles. Si un baptisé, recevant le message du Christ à travers un témoignage incomplet, peut-être même mélangé d'erreur, se trompe dans l'expression de sa foi, celle-ci n'en demeure pas moins foi au Christ, vertu surnaturelle de foi. Cela, certes, ne nous conduit pas à mettre sur le même pied l'erreur et la vérité. Mais cela nous conduit à reconnaître, dans un membre du Christ, l'authentique présence de celui qui vit en lui.

Nous vivons ensemble de la vie du Christ. Nous sommes animés par son Esprit. C'est lui qui prie en nous, qui éveille en nous les instincts nouveaux à travers lesquels nous pouvons prendre quelque conscience de la vie divine dont il nous anime.

Dieu nous a aimés le premier.

Si nous sommes attentifs à cette présence de l'Esprit-Saint en notre âme, à sa voix qui se fait entendre au fond de notre cœur, la première vérité qu'il nous enseignera sera précisément celle-ci : il nous apprendra à reconnaître que c'est lui qui parle en nous, que c'est son action invisible au plus intime de nous-même qui est première.

Certes, nous avons à faire effort pour nous y ouvrir, pour nous faire plus dociles — plus humblement dociles — mais, précisément, l'unique but de nos efforts est de nous faire dociles. Nous n'avons pas à réaliser quelque chose par nous-mêmes, mais à tout soumettre en nous à l'action de la grâce[1]. Notre part d'effort

1. Notons-le ici : chaque fois que nous employons le mot « grâce », nous entendons par là tout le mystère de la divine gratuité : la présence en nous de la Trinité Sainte, et le rayonnement en nous de cette présence agissante,

personnel est toute subordonnée à cette action divine à laquelle il s'agit simplement de se rendre parfaitement souples.

Si nous mettons au centre de tout une prise de conscience profonde de cette vérité première, de cette unique vérité qui éclaire toutes les autres : c'est le Christ qui vit en nous, c'est sa grâce qui est première — ne verrons-nous pas toutes les vraies valeurs religieuses auxquelles nous tenons, s'harmoniser dans un ensemble où ce qui semblait peut-être, parfois, se contredire, apparaît comme complémentaire : comme exprimant les aspects divers de l'unique essentiel, de cette plénitude de lumière que notre regard ne saisit jamais tout entière.

Chaque valeur religieuse authentique à laquelle nous tenons, bien loin d'être mutilée par telle autre affirmation qui, à première vue, semblait lui être opposée, a besoin d'être confrontée avec elle pour que se manifeste toute sa vérité profonde.

Nous voudrions simplement apporter ici quelques exemples de l'enrichissement que peut recevoir notre pensée religieuse de cet effort pour déceler en chaque position la part de vérité qu'elle renferme.

Vie dans le Christ.

La méditation de l'Orient s'est portée avec prédilection sur le mystère qui est au centre de tout, qui est l'unique source d'où tout découle : le mystère du Christ vivant en nous, nous faisant communier avec lui en sa vie : nous sommes ressuscités avec lui ; sa vie nous anime.

L'Occident s'est appliqué davantage à discerner comment la vie qui découle de cette unique source s'étend à notre être tout entier, anime tout l'ensemble de nos activités. Cela a conduit à analyser de plus près les modalités concrètes de cette activité humaine, à préciser ce qu'elle doit être pour se conformer à notre

vivifiante, qui ne peut habiter en notre âme sans que tout y soit transformé, animé d'une vie nouvelle, éclairé d'une lumière qui vient d'en haut. Tout le contenu de la divine promesse : « Nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn 14, 23).

unique modèle : le Christ notre chef. D'où une analyse plus poussée des divers aspects de la vie spirituelle. Le risque, sans doute, est de trop se prendre au jeu de cette analyse psychologique et d'en venir — à force de considérer notre propre activité — à la mettre plus ou moins consciemment à la première place.

C'est ici, précisément, qu'il importe de se souvenir qu'il ne s'agit pas seulement d'analyser une activité humaine, qui serait purement humaine, mais une activité toute pénétrée par la grâce, humaine et divine à la fois, en quelque sorte, puisque élevée sur le plan divin par celui qui *a assumé notre humanité pour nous donner part à sa divinité*. Et il ne s'agit pas là uniquement d'un aspect qu'il ne faut pas négliger. Il s'agit d'une réalité plus haute, d'une vie divine qui pénètre tout et par quoi tout est transformé, devient quelque chose de plus profond, de plus mystérieux et prend un autre sens.

Dans la mesure où cette spiritualité plus « psychologique », plus orientée vers une analyse et une description de la prière, des vertus, des exigences morales d'une recherche de Dieu sincère, demeure ainsi centrée sur le mystère de la grâce — du Christ vivant en nous — elle apparaît en étroite continuité avec une spiritualité plus directement centrée sur le mystère du Christ et sur une méditation plus théologique de ce mystère de foi. L'une et l'autre se complètent ; entre l'une et l'autre on perçoit un lien vivant ; c'est d'une même vie que l'on parle et partout ce mystère de vie est présent. Tout est dominé, tout est commandé par la foi en la primauté de cette présence, de ce dynamisme divin qui nous anime. C'est à la lumière de cette foi que tout s'éclaire, prend son véritable sens. C'est en fonction de cette réalité première que tout est interprété. On se sent dans une même ligne de pensée, dans la lumière d'une même foi.

La mort et la résurrection.

Pour reprendre la même pensée sous une forme qui nous montrera mieux qu'en tout ceci c'est toujours le mystère du

Christ qui est en cause, et c'est lui qu'il importe de recevoir tout entier, dans sa plénitude et sa profonde unité, mettons-nous en présence du mystère central de notre foi : le mystère de la mort et de la résurrection du Christ.

L'Orient chrétien vit avec une particulière intensité le mystère de la résurrection. C'est ainsi qu'une messe célébrée selon un rite oriental saisit immédiatement par cette impression d'une célébration triomphale de la résurrection, d'un hymne au Christ ressuscité. L'Occident s'est davantage penché sur le mystère de la Croix, sur la douloureuse Passion du Christ. « Nul ne peut trouver le Christ sans sa Croix », écrit saint Jean de la Croix, et ce mot exprime la conviction profonde de tant d'âmes qui ont vu dans la souffrance — dans la souffrance portée en union avec le Christ crucifié — le grand moyen d'entrer dans une plus profonde communion avec lui.

Mais il y a une harmonie profonde entre ces tendances apparemment divergentes, et cependant chargées l'une et l'autre de tant de vérité profonde. Si la Croix est première — car c'est par sa Passion que le Christ a été vers la gloire de sa résurrection et c'est en mourant à notre tour avec lui que nous pourrons ressusciter avec lui — il n'en reste pas moins vrai que, pour nous, sous un autre aspect, la résurrection est première : le baptême nous a fait ressusciter avec le Christ et c'est seulement dans la mesure où nous sommes déjà ressuscités avec lui, vivons de sa vie et sommes soutenus par la force divine dont elle nous anime — c'est dans cette mesure seulement que nous pourrons mourir avec le Christ, porter une souffrance qui soit vraiment la sienne. C'est lui qui vit en nous pour parfaire en ses membres les souffrances de sa Passion et les conduire ainsi jusqu'à la plénitude de sa résurrection. Celle-ci ne produira en eux tous ses effets que dans la mesure où, par une longue et persévérante action rédemptrice de la grâce divine, aura peu à peu été réalisée en eux cette mort au péché qui, les unissant à la mort du Christ sur la Croix, les ouvre pleinement à la grâce de sa résurrection.

Avoir foi en l'amour.

En ce mystère du Christ nous associant à sa mort et à sa résurrection, nous est manifestée la vérité qui est au centre de la révélation chrétienne : *Dieu est amour,* et la foi chrétienne est essentiellement foi en cet amour : *Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru* (1 Jn 4, 16). Et cet amour nous prévient, c'est lui qui est premier : *L'amour consiste en ceci : ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, non, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils comme victime de propitiation pour nos péchés* (1 Jn 4, 10).

C'est cela notre foi chrétienne : nous croyons en un Dieu qui est amour. C'est à la lumière de cette vérité première que nous devons toujours considérer nos rapports avec Dieu et juger de l'attitude qui doit être la nôtre en sa présence.

Soli Deo Gloria. A Dieu seul toute gloire, car tout est de lui ; nous n'avons rien que nous n'ayons reçu et dont la gloire ne doive remonter jusqu'à lui — à lui seul. Mais, pour aller au cœur de cette vérité : pour comprendre combien tout est don de Dieu, et combien notre réponse elle-même n'est que l'écho en notre cœur de ce don divin, il faut nous souvenir que ce don est un don d'amour.

Un don d'amour, et qui demande donc à être accueilli librement, car l'amour ne s'impose pas : par tout lui-même, par le fond le plus intime de sa nature, il est essentiellement libre. Telle est donc la réponse que Dieu demande de nous, et qu'il ne peut pas ne pas demander : que nous accueillions librement le don de son amour, que nous lui ouvrions notre cœur en lui donnant la seule réponse que demande l'amour, la seule qui soit digne de lui : que nous ayons foi en lui. Dieu nous offre son amour ; il nous demande d'y croire. Il ne nous demande rien d'autre. Seulement, si nous avons foi en cet amour, si nous croyons vraiment que notre vie entière est enveloppée dans ce mystère divin, et que toute entière elle doit être l'expression de notre foi en ce mystère, tout va se trouver changé, chargé d'un sens nouveau.

Certes, nos œuvres ne sauraient nous acquérir un droit sur Dieu : nous donner un titre à recevoir, comme une rétribution due en justice, ce qui, par sa nature même, ne peut être qu'un don d'amour, un don entièrement gratuit.

Mais ce don que Dieu nous accorde en toute libéralité ne serait plus un vrai don d'amour : il serait mutilé et défiguré ; il ne serait plus lui-même, s'il ne demandait de nous la réponse d'un libre consentement, s'il n'appelait et n'éveillait lui-même en nous cette réponse.

Cette réponse ne peut être qu'un acte de foi en cet amour, qui nous donne tout à lui, qui nous livre à lui. Avoir foi en lui, mettre en lui toute sa confiance, c'est ne plus désirer qu'une seule chose : demeurer toujours dans ses mains ; demeurer dans la volonté de Dieu ; dans cette volonté qui est amour. Tel est le sens de notre soumission à Dieu : elle est, plus profondément encore qu'obéissance de la créature à son Créateur, acte de foi en son amour. Et c'est par là qu'elle nous ouvre au mystère de notre vocation surnaturelle, mystère d'amour, et qu'elle se trouve en harmonie avec lui.

Tout est de Dieu, mais parce que le don qu'il nous offre est un don d'amour, il éveille en notre cœur cette réponse, qui ne peut être que réponse, écho : reconnaissance de cet amour, de son entière gratuité, et joie de nous y ouvrir par un acte de foi qui lui livre jusqu'au cœur de notre être le plus intime.

Le mystère du péché.

Dans la lumière de ce mystère d'amour, le péché prend lui aussi un autre sens.

Si nous nous considérons en présence de la grandeur de Dieu, de son infinie justice, comment n'être pas frappés de notre indignité ? Comment ne pas nous sentir enfermés dans notre péché ? Comment n'être pas saisis par le sentiment de notre corruption foncière ?

Mais ce sens du péché, si inséparable qu'il soit de toute vraie

conscience religieuse, il le faut purifier de tout pessimisme excessif, de cette conception d'une humanité foncièrement vouée au mal, à laquelle pourrait peut-être conduire notre pauvre expérience si nous ne la regardions pas assez à la lumière de la révélation.

Dans ce monde pécheur, Dieu est venu pour le sauver. *Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui* (Jn 3, 17). Le Christ est mort pour nous racheter. *Il nous a pardonné toutes nos fautes... il a déchiré la cédule de notre dette* (Col 2, 14). Nous ne sommes plus sous la loi du péché. Le Christ n'a pas seulement payé pour nous une dette de justice : le péché ; seul et abandonné à son impuissance en présence de la justice divine offensée, il l'a fait entrer dans un mystère plus profond où il prend un sens nouveau : le mystère de l'amour rédempteur, de l'amour miséricordieux. Il l'a placé sous un signe nouveau : le signe de la Croix, qui résout toute contradiction, qui donne à toute question sa réponse.

Le péché est entré dans ce mystère d'amour et de réconciliation. Il n'est plus le péché objet de la seule colère. Il entre dans un autre ordre où tout est différent. Il est, il reste sans doute infinie détresse, infinie pauvreté, mais vers laquelle un amour se penche avec condescendance pour accomplir en elle une œuvre d'infinie miséricorde.

Cette misère — si incapable d'affronter l'infinie justice — peut s'ouvrir à l'amour qui vient à elle. Elle peut, en s'appuyant sur lui, s'efforcer de lui rendre l'hommage d'une bonne volonté sincère. Une bonne volonté qui sait combien ce qu'elle offre demeure toujours imparfait, indigne de celui à qui elle l'offre. Mais elle sait combien, ce qu'une stricte justice ne pourrait accepter, un amour peut l'accueillir et y reconnaître l'humble appel d'un cœur qui le cherche, un cœur sincère. Sa misère se voit engagée dans un infini mystère d'amour et de condescendance. Un mystère de paix. Elle ne peut plus se sentir écrasée sous le poids d'une dure condamnation, comme sous un poids de colère. Le sentiment de son indignité ne peut plus creuser en elle qu'un plus profond abîme d'humilité, d'une humilité très douce et très paisible, car elle nous ouvre à l'amour : elle nous apprend à en reconnaître

l'infinie gratuité, à tout attendre de lui, à mettre notre foi en lui seul, dans un entier effacement de nous-mêmes, dans une intime action de grâce.

Dieu est amour. Toute sa perfection, sa plénitude de perfection, est amour. Elle est donc toute autre, et plus profonde, et plus mystérieuse, qu'une grandeur qui ne serait que grandeur. Et c'est au fond de ce mystère, en sa plus intime profondeur, que toute contradiction se trouve résolue, et que s'éclaire le mystère de nos relations avec Dieu, d'une rencontre possible entre sa perfection et notre néant, notre pauvre humanité blessée par le péché.

Une scène de l'Évangile nous montre cette confrontation de Dieu et du péché : *Jésus resta seul avec la femme qui était toujours là. Alors se redressant, il lui dit : « Femme, où sont-ils? Personne ne t'a condamnée? — Personne, Seigneur, répondit-elle. — Moi non plus, lui dit Jésus, je ne te condamne pas. Va, désormais ne pèche plus* » (Jn 8, 9-11). Et combien d'autres pages nous redisent quel est le vrai visage du Dieu en présence de qui nous sommes.

L'amour unit.

Enfin, si nous voyons au centre de tout, éclairant tout de sa lumière, le mystère du divin amour ; si nous reconnaissons que c'est lui qui accomplit son œuvre ici-bas, nous comprendrons combien cette œuvre est une œuvre d'unité, établissant une intime communion entre tous ceux qui y sont engagés.

Certes, toute relation entre l'âme et son Dieu est chose infiniment intime, personnelle ; elle se réalise en ce point le plus secret de nous-mêmes où Dieu seul à accès. Mais ouvrir ce point le plus secret de notre être à Dieu, c'est l'ouvrir à une puissance infinie d'amour, d'union, de communion. L'effet propre de l'amour, c'est d'unir, et il est impossible que l'amour infini ne réalise pas cet effet en toute plénitude. Il ne peut nous unir à lui sans nous unir en lui. Il ne peut pas ne pas envelopper dans un immense mystère d'unité tous ceux qui s'ouvrent à lui.

Si notre vie en Dieu est ce que nous avons de plus intime, de plus personnel, elle est aussi ce que nous avons de plus intensément commun, ce en quoi nous sommes le plus proches de tous nos frères, le plus étroitement solidaires les uns des autres.

La vie divine est amour ; elle est — et demeure en tout cœur qui s'ouvre à elle — puissance d'union, puissance de communion, puissance de rayonnement. Nul ne peut enfermer en son cœur, comme son trésor à lui, cette vie qui est toute plénitude, toute liberté de don, de rayonnement. Dans cet amour nous sommes tous solidaires, et nul n'en peut vivre plus intensément sans le rendre plus présent à tous.

Qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif : l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissante en vie éternelle (Jn 4, 14). Non un trésor inerte, mais une puissance de vie, de jaillissement, de rayonnement.

Plus nous aurons conscience de l'intimité, de la profondeur de la communion entre tous ceux qui sont pris dans cet unique courant de vie, mieux nous comprendrons le sens et la portée des liens extérieurs qui nous la rendent sensible, qui en sont l'expression, le symbole, le signe voulu par Dieu, et par lui chargé de sa grâce.

Tout ce dont nous vivons dans le secret de notre cœur, nous avons besoin, pour l'exprimer dans notre être tout entier, pour que rien n'échappe à son emprise, de le manifester dans nos actes, dans nos attitudes extérieures.

C'est donc à la lumière de cette intime communion où nous établit l'amour de Dieu vivant en nous que nous comprendrons quelle profonde convenance il y a à ce qu'une si étroite union se manifeste en toute notre vie, que rien ne lui échappe : que nous allions à Dieu soutenus par le cadre d'une société visible dans laquelle — à travers tout ce que nous y recevons ensemble — nous prenons une plus vive conscience de l'intime union qui est la nôtre. Une plus vive conscience aussi de notre union au Christ, de notre dépendance envers lui de qui nous recevons tout. Car chaque geste de l'Église, fait au nom du Christ et n'ayant de sens qu'en tant qu'il est chargé de la grâce du Christ, nous rappelle qu'il est, lui seul, la voie, la vérité et la vie, et que nous

ne pouvons rien qu'en lui, avec lui et par lui. *Je suis le cep, vous êtes les sarments. Qui demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruit; car hors de moi vous ne pouvez rien faire* (Jn 15, 5).

Le Christ n'est pas seulement notre lumière, mais aussi notre vie. En lui nous a été donné *la grâce et la vérité* (Jn 1, 17). Il est l'unique Parole du Père : « En nous donnant, comme il nous l'a donné, son Fils qui est son unique Parole, car il n'en a point d'autre, il nous a dit et révélé toutes choses en une seule fois par cette seule parole et il n'a plus à parler » (saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel,* l. II, ch. 22). Il est l'achèvement des Écritures, car elles ne parlent que de lui et c'est en elles que s'exprime pour nous cette « unique Parole » qui nous a été dite et qui contient toute vérité.

Mais la plénitude de cette vérité se résume en ce double aspect du mystère divin dont parle saint Jean : *Dieu est lumière... Dieu est amour* (Jn 1, 5; 4, 8). La parole qui nous est dite est *Verbe de vie* (1 Jn 1, 1); *quiconque croit en elle vivra* (Jn 11, 25); elle ne peut nous être dite sans que nous soyons introduits par elle dans un mystère de vie, qui est un mystère d'amour. Ce mystère ne nous est pas seulement révélé : il nous est donné d'y entrer, d'y avoir part.

Tel est le don que le Christ fait à son Église : il lui est présent comme unique parole de vérité et comme unique source de grâce. Unie au Christ son chef, animée de son Esprit, l'Église n'a pas seulement reçu mission de nous communiquer un enseignement, mais de nous donner un contact vivant avec une parole qui est vie, de nous donner accès à un mystère de grâce et d'intime communion avec Dieu.

Si ce rôle confié à l'Église ne peut s'accomplir sans que lui soit reconnue une autorité, celle-ci est insérée dans le mystère de vie et d'amour dont elle est l'instrument. Cela lui donne son vrai sens profond. Elle est moyen de réaliser l'union des volontés dans l'amour. Elle est source d'unité, de cette unité qui est amour. C'est dans cet esprit qu'elle doit être vécue.

Ici encore, ici comme toujours, il suffirait peut-être de se placer

davantage dans la perspective plus large de l'amour, du Dieu-Amour qui est le Dieu de notre foi, pour que s'éclaire ce qui demeurait obscur dans la trop étroite perspective de la seule justice.

L'amour est don. Affirmer l'infinie gratuité des dons de Dieu, ce n'est pas seulement affirmer la Toute-Puissance divine, c'est aussi, et plus profondément encore, affirmer que Dieu est amour, amour infiniment gratuit, parce qu'infiniment amour. Cette vérité qui est au centre de la foi chrétienne — saint Jean ne la définit-il pas ainsi : *Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous, et nous y avons cru ?* — cette vérité première : Dieu est amour, nous y croyons tous ensemble ; tous ensemble nous la mettons à la base de notre foi. Tous nous sommes d'accord pour reconnaître la condition première de notre fidélité à notre foi chrétienne en cette « acceptation sans réserve de la totale souveraineté de la grâce » dont un pasteur protestant écrit qu'elle « est le nœud vital de la foi réformée » (Pasteur Roger Chapal, dans *Positions protestantes,* coll. « Rencontres », n° 20, Éd. du Cerf, p. 54).

Sans doute, il ne servirait à rien de nier les profondes divergences qui demeurent, mais il ne semble pas inutile de s'arrêter à ces valeurs religieuses authentiques et fondamentales pour rappeler que, si nous les comprenons souvent d'une façon différente, nous n'en sommes pas moins d'accord pour les affirmer avec toute la ferveur de notre foi chrétienne et en faire la base de notre vie et de notre attitude religieuse. Et nous serions prêts à renoncer à tout ce qui nous apparaîtrait comme étant réellement en contradiction avec elles.

Dieu est amour.

Le Dieu de notre foi, c'est le Dieu — Père, le Dieu — Amour qui s'est révélé à nous dans le Christ. C'est le Dieu qui ne domine pas seulement toutes choses par sa Souveraine Grandeur. Sa souveraine domination sur tout ce qui est sorti de ses mains est un plus profond mystère : c'est un mystère d'amour.

Tout vient de Dieu : tout est don répandu par son amour, en toute gratuité, dans une souveraine liberté. Pour sauvegarder cette absolue liberté qui est en Dieu : cette liberté de don, cette liberté d'amour, il faut savoir reconnaître et l'entière gratuité de ses dons et leur plénitude. Reconnaître la plénitude de cette intimité, de cette communion avec lui à laquelle Dieu nous invite dans une toute pure prévenance d'amour. Reconnaître toute la richesse de cet amour, la puissance qui est en lui pour rapprocher, pour unir. Car l'amour unit. Et quelle puissance d'union, de rapprochement, en cet amour qui est Dieu même. L'œuvre qu'il accomplit en cette humanité en laquelle il est venu, que le Christ a assumée et fait sienne, cette œuvre doit être à sa mesure; elle ne peut être qu'insondable mystère et notre pensée ne saurait l'enfermer en ses étroites limites, lui imposer des bornes.

Comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime... (Nous avons reçu) l'Esprit qui vient de Dieu, afin de connaître les dons que Dieu nous a faits (1 Co 2, 9 et 12).

UN MOINE ORTHODOXE
ET UN MOINE BÉNÉDICTIN.

Un homme d'Église
Dom Lambert Beauduin
INITIATEUR MONASTIQUE

Dom Lambert Beauduin est connu comme un des grands apôtres de l'Unité chrétienne en notre siècle. Il fut aussi le rénovateur du mouvement liturgique. Sa mort, survenue le 14 janvier 1959, a donné lieu a beaucoup de manifestations de la presse, qui ont relevé les mérites de ee grand homme d'Église[1]. Plutôt que de revenir encore sur ces qualités, nous nous proposons ici d'exposer son idéal monastique. Une communauté de moines est sortie de son impulsion et entend conserver son esprit. Il lui a donné un certain nombre de caractères qui relèvent proprement de son génie et nous voudrions les énumérer ici. Sans doute faut-il tenir compte de l'idéal particulier — fondation pour l'unité chrétienne — dans lequel la réalisation monastique de Dom Beauduin a été engagée, mais les principes généraux qui y présidèrent ont, on le verra, une portée beaucoup plus large, se rattachant aux formes d'une évolution plus récente. Ils ne manqueront pas d'éclairer ceux qu'intéresse aujourd'hui la théologie du monachisme[2].

1. Cf. l'opuscule *In Memoriam, Dom Lambert Beauduin*, Chevetogne, 1960, et R. AUBERT, *Un Homme d'Église : Dom Lambert Beauduin*, dans *La Revue nouvelle*, 15 mars 1960, pp. 225 sv.

2. Ce qui est dit ci-après est surtout le résultat de contacts personnels. Dom Beauduin n'a laissé que peu de chose dans ses écrits concernant la vie monastique proprement dite. Outre un article général sur l'ascèse (*Notes sur l'Ascèse*, dans *La Revue catholique des Idées et des Faits*, 11 mars 1932) et sa brochure non signée, *Une œuvre monastique pour l'Union des Églises* (Amay, 1926), on ne conserve de lui que quelques rapports de mise au point contre

Vocation et découvertes.

Dom Beauduin avait songé, dans sa jeunesse, à la vie monastique. A la fin de ses humanités, il avait fait un séjour dans une Trappe. Toutefois ce séjour fut de courte durée, car l'atmosphère l'avait rebuté : il s'était enfui. Né en 1873 au pays de Liége, il entra au séminaire de son diocèse d'origine et fut ordonné prêtre en 1897. Après les premières années de son ministère sacerdotal passées dans les œuvres sociales, où il avait vu de près la condition du peuple chrétien, particulièrement de la classe ouvrière, son ancien idéal le reprit et il vint frapper à la porte d'un cloître. Un moment, il avait songé à l'Ordre de Saint-Dominique. De fait, c'est au Mont César à Louvain qu'en 1906 il prit l'habit. Il avait alors trente-cinq ans.

Il apportait dans la vie monastique, avec toute l'énergie de son âge et l'absolue donation de soi, une âme ouverte aux indigences religieuses de son temps, idée qui ne le quitterait jamais. Durant son noviciat, l'histoire monastique le passionnait, et, de la piété liturgique qu'il avait entrevue, il répétait souvent : « Quel dommage que cette piété demeure l'apanage d'une élite, il faudrait que tout le monde puisse s'en nourrir; il faudrait démocratiser la liturgie. » Cette phrase, qui sent encore les attaches à son métier d'apôtre, révèle un trait caractéristique de sa personne : admirateur du grand labeur monastique du passé, Dom Beauduin entrevoyait difficilement la vie du moine au XX[e] siècle autrement qu'engagée d'une certaine manière dans un dialogue. Le monde d'aujourd'hui était, il le savait mieux que personne, trop privé de ressources spirituelles pour qu'on puisse se libérer sans scrupule de tout contact avec lui quand on est au service de Dieu. Si à d'autres, entrant au monastère avant toute expérience, dans l'ardeur de leur donation initiale et de leur renoncement au monde, l'idéal se manifeste parfois autrement, chez lui la conscience d'appartenir à l'Église et à son époque lui fit rechercher l'alliage de son amour du cloître et de son zèle apostolique, car il pressentait que dans un monde déchristianisé le rayonnement devait

les interprétations peu justes de ses idées lorsqu'il eut quitté sa fondation d'Amay, et un rappel constructif de l'idéal particulier qu'il avait donné à son œuvre (rapports non publiés). Mais on peut trouver dans ses nombreux articles sur la liturgie beaucoup de données capables d'illustrer ce qui a été écrit ici. Peut-être pourra-t-on utiliser un jour des notes de retraites qu'il a données dans beaucoup de communautés, ou celles qui ont été prises durant les conférences qu'il fit à la sienne.

s'exercer, à partir de la prière, plus que par une simple présence.

D'autre part, la grande découverte qu'il fit durant les premières années de sa vie monastique, de la valeur de la liturgie comme source de vie spirituelle du chrétien, détermina chez lui une vision « ecclésiale » du monachisme qui ne fit que s'intensifier avec le temps, et dont il marquerait puissamment la fondation qu'il réaliserait un jour.

Son amour de l'Église et des mystères dominait en effet sa pensée. Au lieu de concevoir avant tout la vie monastique comme une milice à part, disons mieux, au lieu de mettre l'accent sur l'élément de différenciation et de séparation d'avec le monde et sur les trois vœux, ainsi qu'on le fait le plus souvent, Dom Beauduin, guidé par une intuitive perspicacité, se plaisait à en considérer cet autre aspect qu'on ne souligne pas assez parce qu'on ne le comprend plus bien, mais qui est au moins aussi fondamental : la vie monastique n'est que la vie chrétienne poussée à bout et que les vœux viennent parachever. Le renoncement de l'Évangile ne pouvait être, selon lui, qu'un stimulant à la générosité la plus absolue pour le bien des frères et du peuple fidèle; l'observance monastique serait commandée par ce grand idéal trouvant sa raison première dans l'exercice de la charité fraternelle, auquel elle ne pouvait faire obstacle. Il supportait mal d'en voir isoler les éléments par tout ce qui ressemblait à une complication stérile de la vie, ce qui ne pouvait, croyait-il, que la dévaluer.

Les vieux moines des premiers siècles n'avaient, selon lui, pas voulu autre chose. Fuir le monde ne signifiait pas fuir l'Église, mais en intensifier le réalisme. Sans doute, les circonstances d'alors avaient-elles conduit les premiers ascètes dans la solitude et il fallait toujours retourner psychologiquement à ce stade pour affermir les vocations. Mais cette situation pouvait, chez les anciens, n'avoir été que passagère, même si beaucoup s'y étaient attachés au cours des temps comme à une formule fixe.

Monachisme et vie chrétienne.

La vie chrétienne ainsi « poussée à bout », Dom Beauduin la voyait tout d'abord conforme à l'esprit de l'Église, qui donnait à ses fidèles par l'exemple du Christ et des apôtres, par la sainte Écriture, par l'enseignement des Pères ascétiques et dogmatiques, et au premier chef par sa liturgie, l'ambiance culturelle sacrée et inspirée dont elle avait la garde et le secret, pour faire fructifier en chacun les dons de l'Esprit-

Saint jusqu'au don de soi le plus absolu. La vie monastique était donc pour lui fondée avant tout sur « une participation continue et aussi totale que possible aux mystères sacro-saints » du Christ, suivant la formule de Pie X que Dom Beauduin a répétée tant de fois. Cette participation se ferait — il se donnait beaucoup de peine pour l'inculquer — par l'union constante avec les mystères répartis dans le cycle de l'année chrétienne dont le carême est la préparation et la fête de Pâques le centre, mémorial de notre insertion dans la résurrection du Christ par le baptême et par l'achèvement de notre initiation dans la célébration de la Pâque eucharistique : vivre intensément l'année liturgique. Elle se ferait ensuite par la célébration de la Pâque hebdomadaire, le dimanche, et par sa répétition journalière dans le saint sacrifice de la messe, source et principe de toute donation généreuse. Dans un monde aussi séparé que le nôtre de la vie profonde de l'Église, les moines doivent être au premier chef des chrétiens vivant de cette vie de la façon la plus complète.

On ne s'étonnera donc pas de voir l'importance qu'il attachait à ces éléments, non plus qu'à l'harmonieuse distribution de la grande prière liturgique dans la journée monacale, pour en assurer la sanctification. De plus, la *lectio divina* fut toujours considérée par Dom Beauduin comme un élément important de la prière. Ennemi de tout cloisonnement, il croyait que la piété devait être une, et que la liturgie supposait un contact préalable assidu avec l'Écriture pour être bien vécue, comme elle devait être le point de départ d'une prière continue en dehors de l'office divin. Ces points seront développés plus loin à propos de sa fondation. Toutes ces choses feraient, en somme, remonter ses disciples à une conception de la pratique chrétienne des grands âges de foi, et qui rappelleraient par plus d'un aspect l'idéal promu cent ans plus tôt par cet autre grand homme d'Église, Dom Guéranger, avec lequel il n'était pas sans parenté.

Nécessité d'un rajeunissement.

D'autre part, Dom Beauduin avait fait profession dans une abbaye de la congrégation de Beuron, où le romantisme qui avait présidé à la reconstitution religieuse du XIX[e] siècle était toujours vivant, et il en avait souffert. Le grand idéal hérité de Dom Guéranger par les frères Wolter, qui avait attiré jadis tant de jeunes et fait tant de bien, était devenu un peu artificiel; le zèle des débuts tendait à se transformer en un formalisme à détails fatigants, désuets et finalement

inauthentiques. Le caractère de reconstitution médiévale qui en avait été l'origine faisait tache dans un monde en train de se renouveler socialement. D'instinct, Dom Beauduin sentait l'évolution venir; il lui était impossible de ne pas s'y préparer et de ne pas y pousser. Autant il appréciait dans la vie monastique la complète donation de soi, l'austérité, la simplicité, l'esprit de travail, l'amour des saintes Lettres, la sagesse et l'équilibre de la Règle et de l'idéal bénédictin, le sens de la grandeur et le goût de la tradition inaltérée, autant il redoutait dans la pratique de la vie quotidienne de cette vie tout ce qui pouvait en fausser l'esprit, favoriser la manie, la pusillanimité ou l'amateurisme : temps libres trop peu déterminés, lecture prolongée des journaux, divertissements, cérémonies et dévotions de surcharge, etc. Certaine manière de concevoir l'horaire des grandes abbayes lui semblait donner dans ce travers. L'institution de la messe conventuelle l'enchantait, car il y voyait le centre de la journée monacale, mais il déplorait l'horaire des jours de semaine, peu propice au travail ou obligeant à des dispenses. De plus, les pontificaux et le faste des Abbés lui paraissaient une institution démodée, donnant à certaines phrases de la Règle une interprétation mal stylisée et surfaite. Le décorum abbatial, dans la formule qui lui était familière tout au moins, nuisait selon lui considérablement à la sincérité des relations entre les supérieurs et les religieux, et empêchait les qualités humaines de s'épanouir en véritable atmosphère familiale, point auquel il tendrait le plus lorsqu'il aurait lui-même à organiser une communauté. Dom Beauduin aimait passionnément les relations humaines, et les grandes amitiés qu'il eut durant sa vie en furent le meilleur témoignage.

Qu'il y ait dans cette attitude, en même temps qu'un élément positif, une tendance à la réaction qui ne serait pas toujours également prisée, on aura pu s'en rendre compte. Sans doute, Dom Beauduin voulait-il une vie monastique renonçant à tout. Il la voulait aussi ne refusant rien en principe, nourrie du désir de se dépenser et de se dépasser pour le Christ, dans la fidélité absolue à sa parole et dans un geste complet d'abandon et de foi. Mais il avait un tempérament de réformateur et sentait plus qu'aucun autre la nécessité d'une adaptation du régime du XIX^e^ siècle aux temps modernes. Il aimait à dire que si le moine n'était fait pour aucune activité spéciale, il ne devait cependant en exclure aucune et qu'il pouvait travailler à tout. Ç'avait été le cas au moyen âge, et ce pouvait l'être encore aujourd'hui, malgré une plus grande spécialisation des Ordres. Chaque fois que dans un monastère on acceptait une œuvre il se réjouissait; si on en refusait ou si on en abandonnait une, il se récriait.

L'intérêt pour l'unité chrétienne.

C'est ouvert à cette perspective qu'il avait senti d'emblée en 1921 les virtualités profondes que le monachisme bénédictin recelait pour un travail concernant l'unité chrétienne. Un homme au génie si fécond était marqué par Dieu pour être fondateur. En 1920 déjà, il avait caressé l'espoir de voir se créer, avec l'aide d'un bienfaiteur dont le nom était connu, dans les cantons rédimés de l'est de la Belgique, une fondation dans laquelle il aurait été engagé. Il l'eût voulue diocésaine, non exempte de la judiriction épiscopale[3], servant dans cette région de prolongement à l'évêché de Liége. C'était avant qu'il ne fût question du travail pour l'unité, et il envisageait ainsi avec audace la création d'un monastère, centre de vitalité chrétienne où tout serait mis en œuvre pour faire rayonner la vie religieuse à partir d'un foyer monastique[4].

Une visite que le Métropolite Szepticky, archevêque de Leopol en Galicie ou Ukraine occidentale, fit vers la fin de 1920 au Mont César en vue de pousser une œuvre qu'il avait à cœur, eut, pour ce qui nous occupe ici une très grande importance. Le Métropolite avait encouragé en 1900, parmi les Ukrainiens de Galicie dont il était le père et le pasteur, la création d'une petite communauté de gens simples qui, de fil en aiguille, s'était développée en monastère suivant un rite ukrainien très purifié, avec un seul prêtre pour les offices (1907). Ce monastère aurait un jour comme règle un typikon composé par le Métropolite lui-même, et inspiré des grandes règles monastiques orientales. Ce petit groupe appelé « Les Studites » en était arrivé après la guerre de 1914 à essaimer dans plusieurs régions et promettait un développement heureux. On l'imaginait, élevé à un degré supérieur de culture, pouvoir devenir un centre de rapprochement avec l'Orthodoxie. Sa vie était conçue autour de l'office liturgique et du travail, manuel surtout. La formule paraissait alors devoir progresser dans les régions russes proches de l'Occident, et le Métro-

3. Dom Beauduin croyait que l'exemption monastique n'avait plus aujourd'hui la même raison qu'autrefois. Il se montrait réservé sur le maintien inconditionné de cette discipline, dont il voyait, à côté d'avantages incontestables pour les communautés, beaucoup d'inconvénients pour le bien de l'Église.

4. L'appui et les conseils qu'il prodigua à la communauté de L'Haÿ-les-Roses, du diocèse de Paris, viendraient plus tard donner en partie corps à ce vieux rêve.

polite, ne trouvant rien sur place pour lui venir en aide, voulait la renforcer par l'appui de moines venus de nos pays. Il fit alors une tournée des monastères bénédictins d'Europe, exposant son idée et cherchant à y intéresser les Abbés et les moines. Au Mont César, où il fut particulièrement bien reçu, l'Abbé apprécia sa formule simple et claire, qui exerça d'emblée sur Dom Beauduin une véritable attraction. Un monachisme de ce genre serait, croyait-il, même pour des régions occidentales, un moyen de rénovation spirituelle. Il suffirait de le mettre au niveau du travail sérieux et de l'étude. Cela n'alla pas plus loin à ce moment-là, mais ses confrères, inquiets de le voir s'approcher aussi près d'une œuvre étrangère, risquant de l'entraîner trop loin à leur gré, ne furent pas sans s'en émouvoir.

Professorat à Rome.

En automne 1921, Dom Beauduin fut nommé professeur de théologie fondamentale au collège Saint-Anselme à Rome. Dès les premiers jours de son professorat, la rencontre qu'il fit au Collège grec de don Cirillo Korolevskij lequel, membre de l'éparchie du Métropolite Szepticky, était au courant des projets studites de son archevêque et avait préparé un dossier pour pousser à la roue, lui apprit une chose que presque tout le monde ignorait à ce moment-là, bien qu'en son temps elle eût fait un certain bruit. Le collège Saint-Anselme aurait dû être, dans la pensée de Léon XIII qui l'avait fondé en 1887, une sorte d'école préparatoire au travail unioniste, en ce sens que le pape aurait voulu y voir se préparer des moines destinés à aller en Orient et à y faire connaître leur idéal en vue du rapprochement avec les chrétiens séparés. Dom Beauduin n'eut rien de plus pressé que de mettre cet argument en lumière devant ses élèves. Quelques jeunes anselmiens s'enthousiasmèrent et le nouveau professeur devint dès lors le patron d'une nouvelle cause. Des relations s'établirent entre Saint-Anselme et le Collège grec, qui était à ce moment-là déjà un centre d'information et de rencontre.

En 1923, Dom Beauduin obtient de son Abbé de faire en Galicie un voyage de prospection pour mettre au point une possibilité de collaboration entre les bénédictins et le Métropolite Szepticky. Dans son idée, il ne s'agissait nullement d'aller s'installer en Orient, mais de faire venir en Occident quelques studites qui se seraient initiés sur place aux études dans un foyer bénédictin, auquel ils apporteraient de leur côté les richesses de la tradition orientale. Le voyage projeté

fut, en raison de complications politiques, différé d'un an et demi. Dom Beauduin ne devait finalement quitter Saint-Anselme, pour fonder une œuvre nouvelle, qu'au milieu de 1925. Entre-temps les opérations n'avaient pas chômé. Le pape Pie XI, informé de toute cette fermentation, et jugeant l'heure propice, avait envoyé le 21 mars 1924 une Lettre à l'Abbé Primat demandant que l'Ordre bénédictin fasse quelque chose de grand pour l'Unité chrétienne et spécialement pour la Russie. Une ébauche de programme était même tracée pour que tout ne restât pas dans le vague. On a souvent cité cette lettre qui porte le nom d'*Equidem Verba* : le Saint-Père y faisait valoir l'origine orientale du monachisme, l'amour de la liturgie qui était vivant de part et d'autre et le culte de saint Benoît, resté populaire en Orient. De plus, il parlait de fondations futures. Le principal agent de tout ce mouvement assez inattendu était Dom Beauduin lui-même, qui faisait avancer les choses. Il avait alors cinquante et un ans, était plein de forces, de santé et de ressources, et muni des approbations les plus hautes, il pensait triompher de tous les obstacles.

Il faut ajouter ici, pour une meilleure compréhension de ce qui va suivre, que c'est en ce moment précis qu'il achevait la rédaction d'un rapport que lui avait demandé le cardinal Mercier pour les Conversations de Malines, rapport qui, de fait, s'élargit en une étude sur un projet de rapprochement de l'Église d'Angleterre et de l'Église romaine. L'élargissement de son intérêt unioniste, dirigé jusque-là plutôt vers l'Orient, devait bientôt l'amener à concevoir son œuvre un peu autrement, et la collaboration avec les Studites commença dès lors à lui paraître trop exclusive.

Il n'alla en Galicie qu'au printemps de 1925. Il y visita non seulement les couvents studites et l'entourage du métropolite Szepticky, mais aussi la laure de Potchaiev, un des grands monastères orthodoxes de la région, et dont il garda un vif souvenir. Le contact avec le monachisme oriental était la seconde étape de son initiation. La première, plus scolaire et plus livresque, il l'avait reçue lorsque, encore à Rome, il suivait quelques cours à l'Institut oriental et s'informait auprès de diverses personnes. Pratiquement, tout était neuf pour lui, car il était parti de rien. Ce qu'il apprécia à Potchaiev, ce fut le rayonnement de ce monastère. Il y avait été reçu en la fête de l'Annonciation et fut émerveillé de la splendeur de la liturgie, de la participation que le peuple prenait à la cérémonie, et du grand nombre de communions. Il aimait d'ailleurs à raconter cela plus tard. De fait, sa collaboration avec les Studites se borna à ce voyage.

La fondation d'Amay.

Rentré en Belgique, après un certain nombre de mois consacrés à la propagande et à des conférences, il estima que le moment était venu d'organiser la vie monastique de son nouveau groupe qu'il pourrait installer dans le petit carmel d'Amay, devenu libre à la fin de 1925. Avant septembre 1926, rien de sérieux ne put être accompli : ses candidats — il en avait recruté, car il était un entraîneur redoutable — étaient dans d'autres monastères en attendant que les aménagements fussent terminés et que les approbations romaines fussent au point. Dom Beauduin avait prévu en tout cas, pour les exercices de la vie monastique qu'il voulait instituer, deux chapelles, l'une latine, l'autre byzantine, de façon à ce que tous puissent s'initier à l'Orient par une participation active à la liturgie de son Église. C'était une chose énorme à mettre sur pied et nous y reviendrons.

Désireux de créer une formule nouvelle monastique, commandée du reste par le but qu'il avait à réaliser, il voulut, tout en conservant la Règle bénédictine, ne s'inféoder à aucune congrégation existante et organiser un nouvel équilibre entre l'*Ora* et le *Labora* de la tradition, en faisant appel à son expérience et à ses idées. Le travail avait pour lui une importance très grande. Il en avait mesuré la valeur, lorsque, mêlé au progrès de l'évolution sociale avant son entrée au monastère, il avait senti que toute vie agrémentée de trop de loisirs serait bientôt l'objet de transformations profondes, et que le moine, lui aussi, devait se mettre rudement au labeur quotidien. C'est au service continu de l'Église qu'il attacherait sa communauté.

Voici quels étaient les éléments de son cadre. Tout d'abord, il lui répugnait suprêmement de voir s'introduire parmi les siens un régime d'exceptions par rapport à la Règle, comme il l'avait vu pratiquer en beaucoup de milieux. Les exercices seraient pour tous. Aussi éviterait-on de les surcharger. Son audace semblait à certains de la témérité. Il n'aurait voulu en semaine, au début de sa nouvelle fondation, — les matines constituant l'office de nuit — que deux offices du jour en commun, bien faits et solennisés : Laudes et Vêpres, le reste se récitant en privé aux heures liturgiques comme chez les chartreux. La solennisation de l'office complet était réservée aux dimanches. Cette formule, quelque temps en vigueur, dut être supprimée en 1928.

La trame de la vie liturgique courante était marquée d'une austérité saine, mais rigide, celle qu'il avait toujours beaucoup aimée et à laquelle il sera fidèlement attaché jusqu'à ses derniers jours. C'est

ainsi qu'il institua l'office de nuit pour la récitation des matines du dimanche, célébrées à minuit, régime qui fut maintenu jusqu'au début de la guerre en 1940. Le dimanche, Pâque hebdomadaire, comptait comme le grand jour de la semaine. On s'y préparait dès le samedi soir; il faisait alors une homélie et les premières vêpres étaient solennisées. Dès ce moment, les repas étaient relevés de quelques mets supplémentaire et, pour souligner le caractère festif de ce jour, il permettait souvent de parler à table. Ce n'était pas conforme à la Règle, mais cela avait, selon lui, l'avantage de détruire, au jour de la synaxe eucharistique, un mutisme intérieur qui, dans une vie de communauté, cache quelquefois plus de misanthropie que de vertu.

Les heures étaient restituées à leur place régulière : laudes le matin, vêpres le soir avant le repas. Les petites heures à leur moment liturgique : au début de la matinée (Tierce), avant le repas de midi (Sexte) et dans le courant de l'après-midi (None), la prière venant ainsi égrener la journée par un rythme régulier, celui des anciens, celui de la liturgie. Aucune exception à ce régime, pas même pendant le carême. Pour ne pas alourdir l'horaire, il avait consenti à anticiper l'office de nuit (Matines) les jours de semaine. Prime et Complies le gênaient, car il avait horreur du blocage. Il s'en tira par un système ingénieux en les accrochant comme des appendices, récités discrètement et à mi-voix, courtines fermées, après laudes et vêpres. La messe conventuelle, à laquelle tous les frères communiaient, avait lieu les jours non festifs au rite latin aussitôt après l'office du matin, et elle était dialoguée. La liturgie solennelle était réservée aux dimanches.

Il rompit avec l'usage classique en beaucoup d'abbayes de chanter les laudes seulement à partir du capitule, jugeant que la psalmodie avait au moins autant d'importance que les hymnes. Laudes et vêpres étaient chantées intégralement car il ne voulait pas de différence entre ces deux offices. Seule l'hymne était coupée les jours ordinaires par l'alternance d'une strophe récitée, ceci pour affirmer, disait-il, la transcendance de la prière inspirée sur les compositions plus tardives. Tous ces détails, il faut les voir dans la perspective de ce qui a été dit tout à l'heure de la notion profonde qu'avait Dom Beauduin du cycle et du temps liturgiques. Il y avait, derrière cet aménagement de la journée et de la semaine, une conception très riche de la vitalité de l'Église. Un monastère, comme une paroisse, était une famille du peuple de Dieu, qui avait, ainsi qu'il l'a écrit jadis, « son foyer, Maison de Dieu et porte du ciel, où tout ruisselle des lustrations et des onctions saintes, des dalles aux voûtes, du parvis à l'abside; leur prêtre qui offre, bénit, préside, instruit (...), leurs réunions

sacrées où tous les frères se transforment dans le Christ sous l'action du sacerdoce visible; leurs saints patrons, leurs fêtes, leurs anniversaires de joie et de deuil[5] ».

La liturgie byzantine.

Dom Beauduin avait prévu, nous l'avons dit, pour son monastère unioniste, à côté de moines suivant le rite latin, la participation d'un certain nombre de religieux à la liturgie byzantine, la communauté ne se réunissant tout entière que pour les offices solennels les jours de fête. Cette division en deux groupes liturgiques de la vie de la communauté pouvait avoir des inconvénients : le rite oriental en effet n'était pleinement accessible qu'à ceux qui y étaient préparés ou suffisamment doués pour y prendre une part efficace, mais le régime comme tel avait aussi de très grands avantages, obligeant tout le monde à une pénétration progressive dans ce que la vie de l'Église d'Orient a de plus spécifique, sa liturgie. On ne pourrait dire le travail qu'il fallut pour mettre au point, à partir de zéro, une tentative aussi difficile, pour franchir une muraille épaissie depuis tant de siècles de séparation entre l'Orient et l'Occident, pour retrouver, par-delà tant de barrières, le sentiment de la prière commune entre les deux Églises. Il fallait l'audace, la clairvoyance et le génie d'un pionnier pour tenter, au milieu de difficultés très grandes, ce régime de coexistence, auquel le fondateur tenait par-dessus tout en raison de son travail pour l'unité chrétienne. Les fruits en furent cependant très appréciables, et on ne regrettera jamais de s'être adonné à cet effort. Il fallait arracher à l'Orient son secret par un labeur continu et une application sans relâche, et l'intégrer dans notre culture. On peut dire que c'est à force d'énergie tenace et de persévérance de la part de ses disciples qu'un résultat palpable fut obtenu.

Cette application et ce zèle devaient avoir par contre un effet assez inattendu, que le fondateur avait néanmoins perçu dès le début de sa création. Le monachisme oriental, qui est au fond le prolongement de la liturgie de l'Orient réalisée dans toute sa plénitude, est, de par sa nature, enclin à se transformer en prière constante. Son office est prévu pour être une sorte de *laus perennis,* et ses livres liturgiques contiennent des rubriques qui, loin d'être un minimum comme les nôtres, sont un maximum dans lequel on va puiser. Le

5. *La Piété de l'Église,* Louvain, 1911, p. 54.

monachisme bénédictin, au contraire, est d'un tempérament exceptionnellement discret. L'horaire prévu par saint Benoît, et auquel Dom Beauduin voulait se tenir, laissait deux fois plus de temps pour le travail que pour la prière, et permettait de mettre à profit, pour les nécessités de l'Église, une belle proportion de l'activité monastique. Pour peu que le goût de la perfection légale, inconnu des Orientaux mais assez courant chez nous, s'emparât de ceux qui entreprenaient de s'adonner à cette prière, un déséquilibre forcé risquait de s'introduire dans la vie du monastère, conçu suivant l'idéal bénédictin de Dom Beauduin. L'amour de l'Orient pouvait entraîner des disciples à dépasser les bornes, et il fallut veiller à maintenir la discrétion de la Règle établie par saint Benoît en fait de zèle dans la vertu : *ut fortes cupiant et infirmi non refugiant* (« que les forts désirent faire davantage et que les faibles ne soient pas découragés[6] »). Mais il est résulté de cette découverte un approfondissement de l'idéal monastique puisé à ses sources, ce qui n'a pas été un des moindres résultats de la fondation d'Amay. Au moment où de divers côtés une tendance à l'émancipation se faisait sentir dans les monastères, le goût du retour aux origines s'est montré ici avec une particulière insistance, dont on voyait effectivement la raison d'être. Car l'Orient ne s'épanouit que dans son monachisme et on ne peut vraiment le comprendre que si l'on s'y reporte.

D'autre part, le monachisme oriental, malgré ses différences d'esprit avec celui de Dom Beauduin, avait avec lui ceci de commun que monachisme et liturgie s'y voyaient profondément liés, la parenté mise en avant par l'Orient entre ces deux choses s'alliant parfaitement avec l'intuition de son idée première. Ainsi portait ses fruits l'affirmation de Pie XI dans sa lettre aux bénédictins, *Equidem verba,* de 1924, en faveur de l'unité chrétienne : « L'Ordre bénédictin a gardé jusqu'à aujourd'hui les traditions de ses Pères, le zèle pour la liturgie sacrée et les éléments fondamentaux du monachisme primitif. »

Esprit de prière.

On a parfois cru que Dom Beauduin minimisait la prière privée. L'insistance qu'il avait mise à revaloriser la liturgie oubliée avait pu donner prise à cette affirmation. Une note écrite dans ses vieux jours nous livre sa pensée sur ce point. Nous la reproduisons telle

6. *Regula,* cap. 64, *in fine.*

quelle : « Le saint office est la source première du moine, de la piété du moine; mais elle ne suffit pas; son esprit de prière trouve une seconde source, d'après saint Benoît, dans l'oraison privée. L'*Opus Dei* ne suffit pas, bien qu'il soit la source première. Aussi, dans les instruments des bonnes œuvres, il indique : *Orationi frequenter incumbere* (« S'appliquer fréquemment à la prière »). Et au début du Prologue il dit : *In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab Eo perfici instantissima oratione deposcas* (« Et d'abord, quelque bien que tu entreprennes, demande-lui par une très instante prière, qu'il la mène à bonne fin »). Mais cette *oratio* est toute différente de l'*Opus Dei* de saint Benoît : *a*) elle est laissée, pour le temps, pour le lieu, pour la durée, à la libre faculté du moine; *b*) elle ne doit contrarier en rien la marche régulière de la grande prière pour tous; *c*) elle doit être privée et silencieuse de façon à ne contrarier personne; prolongée ou brève suivant l'élan de l'âme. Les Pères de l'Église et spécialement saint Augustin font une grande place à cette oraison dans la vie spirituelle du moine. Saint Augustin décrit ces fréquentes élévations de l'âme vers Dieu, qui sont brèves et silencieuses et qui sont semblables à des flèches que l'âme lance vers le Seigneur, et qu'il appelle à cause de cela *orationes jaculatoriae;* oraisons lancées comme des javelots (*jacula*) selon les aspirations de l'âme. Le psautier fournit en particulier souvent l'occasion de ces prières intérieures, de ces oraisons jaculatoires qui entretiennent l'oraison. Nous insistons en finissant : ce *studium orationis* fait partie essentielle de la vie monastique. Son caractère propre est d'être spontanée, libre, privée (*brevis et pura*, c'est-à-dire sans paroles). Saint Benoît ne lui assigne ni temps ni durée, ni formules : mais cette discrétion de saint Benoît, qui respecte ce genre d'oraison, n'enlève rien à sa nécessité. »

Travail manuel.

A côté de la liturgie et du travail intellectuel, Dom Beauduin avait mis le travail manuel au programme de la journée monastique : il le considérait comme essentiel. Il sentait que l'institution des frères convers, de la manière dont elle était conçue dans la tradition du XIX[e] siècle, était en voie de disparaître et il voulait, en partie du moins, la remplacer. « Faisons, disait-il, comme si nous n'en aurions jamais. » La journée étant un peu allégée par une disposition plus simple de l'office divin les jours de semaine, il imposa deux heures de travail manuel par jour à ses moines : trois quarts d'heure le matin avant

tierce, et une heure et quart l'après-midi avant none. Il s'agissait surtout de l'entretien de la maison et des services courants, mais il en faisait un exercice ascétique. Le silence qu'il voulait rigoureux en tout temps, et sur lequel il était très sévère, était relâché durant le travail de l'après-midi lorsque des occupations communes groupaient les frères : sortes de récréations prolongées, le temps prévu pour celles-ci étant du reste extrêmement court, sauf les jours de fête.

Le contact qu'il avait eu avec l'Orient lui avait fait souhaiter pour son monastère le nivellement des catégories de religieux — moines de chœur et convers — en donnant à tous le même rang dans la communauté. Dom Beauduin pressentait qu'il y avait là pour l'avenir de l'Ordre en Occident une formule qui s'avérerait heureuse. Conformément à la tradition monastique encore en vigueur aujourd'hui en Orient, expliquait-il dans sa brochure *Une œuvre monastique pour l'union des Églises,* l'institution comprendra des moines prêtres et des moines non prêtres « sans autre distinction entre eux que la dignité sacerdotale... Tous les membres de la famille monastique participeront à la même vie liturgique et conventuelle et puiseront dans cette fraternité parfaitement chrétienne l'unité des cœurs et des âmes indispensable au succès de leurs efforts[7] ».

Dom Beauduin comprenait que le monachisme avait une valeur en soi, et qu'on avait tort de le lier à ce point à la cléricature jusqu'à en faire une *religio clericalis* au sens moderne. La vieille notion si belle d'*Ordo monachorum* avait complètement disparu des conceptions occidentales, et ce sont là des pertes qu'on met du temps à réparer. Il ne désespérait pas cependant de voir un jour renaître la pureté de cette vocation. Aujourd'hui, tout un mouvement dans l'Ordre bénédictin cherche à la réintroduire.

« *Lectio divina* » et études.

Dom Beauduin avait inculqué à sa communauté la reprise de la *lectio divina* telle qu'elle est prévue par la Règle, et il voulait que le travail intellectuel en soit comme la continuation. Il croyait volontiers que chez les Mauristes, pour lesquels il avait une grande admiration, c'était elle qui, jointe à l'ascèse, avait produit de si beaux monuments de littérature ecclésiastique. Il avait du reste totalement épousé le point de vue de ces grands érudits dans la question des

7. Amay, 1926, 3e page de la couverture.

études monastiques « que quelques-uns, avait-il écrit, tenaient pour coupables par les satisfactions intellectuelles qu'elles procuraient, et pour dangereuses par l'esprit d'orgueil qu'elles menaçaient d'alimenter[8] », manière d'ascèse qu'il jugeait entièrement fausse et contre laquelle il s'est maintes fois élevé.

Le principal travail que Dom Beauduin attendait de ses moines était l'approfondissement des sciences sacrées utiles à la connaissance de l'Orient et des autres questions unionistes; et il avait fait, pour y aider, de très gros sacrifices financiers, notamment en montant dès le début une riche bibliothèque. Tout devait être mis en œuvre pour réaliser le programme que Pie XI lui avait demandé : « S'appliquer aux études requises, à savoir la langue de ces peuples, leur histoire, leurs institutions, leur psychologie, et par-dessus tout leur théologie et leur liturgie, afin de se rendre ainsi plus apte au travail pour l'unité. » C'était une joie pour Dom Beauduin que de penser que ses moines, absorbés par ces grands travaux, en feraient, en suivant son programme, le prolongement de leur connaissance des mystères et de leur étude du christianisme répandu dans tant de pays si profondément évangélisés et si fidèles à la grande tradition de l'Église.

La *lectio divina* proprement dite, cependant, consistait avant tout en une lecture méditée de l'Écriture, dont il entendait que chaque moine fasse son livre de chevet, en un temps où le mouvement biblique, si répandu depuis la guerre, était loin d'exister. C'était là encore une réaction. Dans beaucoup de monastères, la spiritualité était à base de dévotion et les fonctions liturgiques, bien qu'accomplies scrupuleusement et avec dignité, étaient souvent jugées insuffisantes, en fait d'exercices communs, pour la vie spirituelle des moines. On y avait ajouté beaucoup de cérémonies secondaires, prières supplémentaires, saluts, litanies, triduums, etc. Réduite à la simplicité et à la pureté de la messe et de l'office divin seuls, les moines d'Amay sentirent que la liturgie ne devait pas être complétée par ce qu'on avait inventé un jour pour y suppléer tant bien que mal, étant donné qu'on ne la comprenait plus, mais par ce qui en avait été le point de départ et la source : la lecture assidue et continue de l'Écriture. Dom Beauduin eût souhaité qu'on la lise en conformité avec le *cursus* de l'office; en tout cas, elle devait se faire d'un bout à l'autre, puis, quand on l'avait terminée, il fallait la recommencer. Cet exercice durerait toute la vie, la Sainte Écriture n'étant pas un livre qu'on peut déclarer « avoir déjà lu ». A côté de cela, il mettait entre les mains des moines la lecture des saints Pères, dont les commentaires scripturaires cons-

8. *Revue catholique des Idées et des Faits* (*loc. cit.*, n. 2), p. 3.

tituaient la meilleure école d'interprétation du texte sacré. On sait combien cette trilogie : Bible, Pères, Liturgie a été qualifiée par d'autres plus tard comme constituant les éléments authentiques de la culture chrétienne.

Dom Beauduin avait souffert, durant sa formation, d'être ballotté entre divers courants spirituels, et la frappe d'authenticité classique dont il voulait marquer l'âme de ses moines fut toujours une de ses principales préoccupations. D'autant plus que la nécessité d'un travail unioniste fécond exigeait, de la part de ceux qui s'y adonnaient, un élagage dans leur vie de tout ce qui était venu s'ajouter à notre tradition depuis la séparation d'avec l'Orient et qui n'était pas essentiel au développement de l'Église. On en arriverait ainsi à penser en commun avec les Orientaux beaucoup plus facilement que d'autres, étant donné surtout l'antiquité de l'état monastique commun aux deux Églises. Ce travail ne serait cependant pas aussi facile qu'on pourrait le croire, tant la tradition bénédictine, qui avait été un des principaux éléments de la christianisation de l'Occident, avait reçu de lui en retour une empreinte propre, qui la différenciait considérablement de ce que l'Église, et particulièrement le monachisme, avaient acquis en Orient depuis la divergence des deux cultures. De fil en aiguille, cependant, par cette application constante au problème du rapprochement, les « moines de l'Union », comme on aimait à les appeler, en arrivèrent vite à ne plus penser autrement qu'en fonction des deux traditions, et à se refaire ce que Dom Lambert appelait « une véritable mentalité catholique ». C'est surtout cette manière de voir les choses qu'il souhaitait développer autour de lui. Elle lui paraissait le seul moyen efficace en vue d'une maturation nécessaire, en Occident surtout, pour réaliser un jour l'unité. De ce point de vue, on doit reconnaître que son œuvre a déjà porté de grands fruits.

Hospitalité.

Conformément aux préceptes de la Règle, Dom Beauduin avait un souci spécial de la réception généreuse des hôtes. Il voulait que, après les oratoires, l'hôtellerie soit la partie la plus soignée du monastère et il mettait tout son zèle à l'entretien des chambres d'hôtes, auquel il aimait mettre la main lui-même. A table, il se réservait le droit de les servir. Il savait combien l'atmosphère est conquérante lorsque le premier contact est empreint de charité et de la plus grande affabilité aussi la vigilance était-elle exercée pour que rien ne manque à ceux

qui viennent frapper à la porte. Les amis de toute sorte qu'il comptait dans beaucoup de confessions religieuses aimaient à se retrouver autour de lui à Amay, tant qu'il y fut, et cette tradition, qui n'a jamais été interrompue, est un des bienfaits les meilleurs qu'il valut à sa communauté après son départ. On a dit ailleurs les motifs qui l'avaient écarté de son troupeau [9]. Ce fut pour tous une grande épreuve, qu'il fallut supporter avec courage et qui aguerrit les âmes. Son humilité et son abnégation furent alors pour tous un grand exemple. Mais aussi quelle joie ne fut-ce pas pour sa communauté de pouvoir le récupérer dans ses vieux jours après vingt ans d'absence [10]!

Dom Beauduin, qui voulait que son monastère soit largement ouvert à toutes les vocations capables de s'intéresser au problème de l'unité chrétienne, en exclut, dès le début, toute attache à un pays. Son monastère, qu'il voulait supra-rituel, il le voulait aussi supra-national. Il avait vécu dans un collège international durant plusieurs années à Rome, et il avait compris les bienfaits que pouvait donner une institution de ce genre au point de vue de l'information et de la pénétration dans les différentes cultures. Ce caractère audacieux et cependant indispensable fut conservé à son œuvre et n'a pas été un des moindres facteurs d'initiation aux divers mouvements d'Église un peu dans tous les pays.

Idées théologiques.

La frappe originale de sa théologie très profonde devait marquer la spiritualité de son troupeau. En 1914, professeur de théologie au

9. Dom Beauduin ne fut prieur d'Amay que de 1925 à 1928, et ce fut durant ces trois années qu'il forma ses moines. Remplacé comme supérieur à cette date, il dut quitter son œuvre en 1931. Aux motifs qui l'en écartèrent (cf. les articles signalés à la n. 1 *supra*), il faut ajouter que, profondément affecté et déçu d'avoir vu sa formule monastique, qu'il jugeait essentielle au cadre de son travail, remplacée par les anciennes constitutions beuroniennes, il avait offert sa démission de supérieur. De fait rien ou presque rien ne put être changé, par la force même des choses.

10. Rentré en 1951 dans sa communauté transportée à Chevetogne depuis 1939, il y put encourager ses confrères, et se réjouir de leur accroissement. Ses disciples eurent sous leurs yeux, durant les dernières années de sa vie, la preuve tangible que ce grand moine vivait lui-même ce qu'il avait enseigné. Il lutta sans jamais se plaindre contre une paralysie envahissante, se faisant transporter tous les matins dans sa stalle avant la communauté, par amour de l'office divin.

Mont César, il avait prêché dans une abbaye une retraite entièrement axée sur la dévotion à l'Esprit-Saint, qui laissa à tous les auditeurs une impression inoubliable et dont on reparlerait encore longtemps après. L'étude de la théologie de la Trinité chez les Pères grecs lui avait fait mesurer l'importance du rôle des trois Personnes dans la vie spirituelle du chrétien. La lecture de l'œuvre dogmatique du P. Petau et de celle du P. de Régnon l'avait enchanté, et il en devint, pour tout le reste de ses jours, un ennemi farouche de l'appropriation en théologie trinitaire. Ses disciples profitèrent abondamment de ces lumières.

Même chose en christologie : il avait en horreur tout ce qui pouvait sembler favoriser le mélange des deux natures. L'expression populaire attribuée au Christ, « le bon Dieu », bien que légitime, le gênait et il ne manquait pas une occasion de la remettre au point. « Dieu, disait-il un jour, dans une de ces boutades qu'il maniait avec tant d'à-propos, Dieu, mes chers frères, n'existe pas; pour nous, il y a le Père, le Fils et le Saint-Esprit. » D'autre part son voyage en Palestine lui avait révélé l'importance de la terre d'Israël pour notre piété et pour l'intelligence de l'Écriture : « Nous ne sommes pas assez Juifs », écrivait-il alors à un de ses disciples. Dans une retraite encore, voulant faire comprendre à des prêtres l'importance de l'humanité du Christ dans la vie spirituelle, il s'était écrié en pleine conférence : « Nous ne sommes pas assez nestoriens! » Ces formules originales et didactiques restaient dans les mémoires et se répétaient à l'extérieur comme des trouvailles. Personne ne s'y trompait bien sûr, ne voyant dans ces déclarations que les arêtes d'une théologie extrêmement solide; elles insistaient sur des points que la piété ordinaire avait tendance à négliger et faisaient comprendre l'importance des Personnes divines comme celle des mystères du Christ dans la piété du chrétien. A la fin de sa vie, c'était du Père qu'il parlait surtout. Mais les trois Personnes vivaient en lui, l'Esprit-Saint irriguait tout dans la vie spirituelle et sacramentaire, et c'est au Christ qu'il rendait l'hommage de notre salut opéré par la volonté du Père. Il voyait la liturgie se consommer autour du trône de « l'Agneau qui a été immolé », culte suprême auquel nous participons dès ici-bas.

Ce serait un autre chapitre qu'il faudrait écrire ici, et nous nous en abstenons, sur la vigueur et l'originalité de sa pensée théologique. Nous n'avons voulu énoncer que ce qui fondait sa vie spirituelle, celle qu'il inculqua à ses disciples, toute chevillée du reste à la doctrine qu'il vivait pleinement. Son amour de l'Église, Corps mystique du Christ, sous-tendait tout l'aspect visible du mystère chrétien. Il le redit d'une manière particulièrement éloquente dans ses dernières

années, en 1950, à l'occasion du premier jubilé du monastère de l'union (1925-1950) :

> Il n'y a qu'une seule doctrine en fonction de laquelle nous puissions penser le concept de l'Union des Églises, si toutefois nous voulons le penser dans toute sa profondeur surnaturelle et sa richesse divine : c'est la doctrine de l'Église, Corps mystique du Christ. A la base de leur vie spirituelle, les ouvriers du rapprochement doivent placer la croissance du Corps du Christ; ils doivent réaliser profondément que la seule chose qui nous intéresse c'est la pleine mesure du Christ. Catholicisme signifie universalisme en Jésus-Christ Notre-Seigneur. Tout gain quantitatif ou qualitatif de l'Église n'est pas seulement l'intégration d'éléments nouveaux dans une société religieuse, mais surtout un accroissement vital de notre Corps commun, qui est aussi le corps de Jésus.
>
> Quand les ouvriers de l'Union auront réalisé dans leur vie spirituelle cette spécialisation surnaturelle; quand ils seront parvenus à une compréhension enthousiaste de la seule Église Corps du Christ, alors ils auront saisi aussi que l'unité de l'Église est le désir suprême de Jésus, et que par suite il n'est pas de labeur plus catholique que le travail pour l'Union. Voilà la « spécialisation » ecclésiale à laquelle doivent s'appliquer sans relâche et malgré toutes les routines contraires les apôtres de l'Union [11].

Un précurseur et un pionnier.

On comprendra, après tout ce qui a été dit, que dans les idées assez neuves de rénovation monastique préconisée par Dom Beauduin, celui-ci ait été en beaucoup de points un précurseur. Une grande partie de ce qu'il avait préconisé il y a trente-cinq ans a été réalisé d'une manière assez générale dans la vie des monastères au cours de ces quinze dernières années. Rétablissement des heures de l'office divin aux temps prévus, abolition des Vêpres le matin en Carême, généralisation des messes conventuelles de semaine à un moment moins défavorable au travail, rétablissement du travail manuel — beaucoup ont dû le reprendre de force, faute de main-d'œuvre ou de ressources —, institution de moines de chœur n'accédant pas à la cléricature, suppression de l'ancien régime des frères convers — y compris le nom —, réduction des dévotions surérogatoires, participation plus communautaire à la vie liturgique, intensification de la lecture de la Bible et retour à la patristique, etc., sont inscrits au programme de beau-

11. *Jubilé du Monastère de l'Union* (1925-1950), dans *Irénikon*, 1950, p. 372.

coup d'abbayes qui cherchent à revaloriser les éléments fondamentaux de la vie monastique; mais puisse surtout la théologie vécue qui animait chez lui toutes ces institutions entrer et pénétrer avec elles. A côté de toutes ses autres qualités et malgré ses audaces — peut-être même en raison de ces audaces, Dom Beauduin aura été parmi les figures bénédictines de notre époque, un des grands pionniers du renouveau monastique.

Dom O. Rousseau.

Au cœur de l'Église

LETTRES AUX FRATERNITÉS

Les deux volumes de *Lettres aux Fraternités*[1] que le P. Voillaume vient de publier ne nous offrent pas seulement des réflexions sur des thèmes spirituels, mais bien, comme le dit le Père lui-même, « ce qu'il entrevoit des volontés du Seigneur sur nous tous, à travers les expériences des fraternités, leurs succès ou leurs difficultés ». Ainsi ces livres, parmi tous les autres, ont un caractère unique. Ils ne nous transmettent pas seulement la pensée d'un auteur ou son évolution spirituelle. Dans le prolongement des lettres et méditations réunies, il y a dix ans, dans le message *Au cœur des masses,* ils nous font entrer dans la vie, le développement, le rayonnement des « fraternités ».

A travers les réflexions et les directives du Prieur, nous assistons à l'approfondissement et à l'élargissement du grand courant de vie missionnaire et de rénovation religieuse issu du P. de Foucauld. C'est là sans doute un des faits majeurs de la vie de l'Église en notre temps, une des merveilles que Dieu accomplit parmi nous. Aussi ces réflexions ne font pas que nous mettre au courant de ce qui se passe parmi les Petits Frères. D'une manière ou d'une autre elles nous concernent tous, elles nous visent, elles nous intéressent au sens fort, elles nous atteignent au cœur. Nous n'avons pas seulement à observer de loin; nous en sommes. Ce courant de vie passe dans l'Église.

1. R. Voillaume (Prieur des Petits Frères de Jésus), *Lettres aux Fraternités*. Coll. « L'Évangile au XX^e^ siècle ». Éd. du Cerf, Paris, 1960, 2 vol., 408 et 344 pp.; 19,80 NF.

A travers ces dix ans de vie et de croissance que nous révèlent les Lettres, est-il possible de discerner déjà quelques lignes essentielles de l'évolution spirituelle et des orientations actuelles des Fraternités. Comme le révèlent les tables analytiques, presque tous les sujets sont abordés, non dans une synthèse systématique, mais selon les exigences mêmes de la vie. Cependant à travers ces richesses, il est possible de discerner quelques lignes maîtresses d'approfondissement, qui sont pour chacun révélation des cheminements de la grâce.

Comment, au-delà du jaillissement de la nouveauté, garder l'élan du départ, comment quand le nombre s'accroît garder la simplicité des rapports, comment rester pauvres quand il faut construire, comment rester enfants quand il faut grandir, comment rester évangéliques et vivre dans le temps ? Comment éviter l'affadissement du sel quand il pénètre dans l'épaisseur du temps, l'enlisement de la prière dans la routine, l'affaissement des relations fraternelles dans l'administration, l'émoussement de la pauvreté dans l'organisation et l'installation ? Autant de questions qui se sont posées à tous les fondateurs et à leurs successeurs... et qui se représentent aujourd'hui même aux Petits Frères. Le sens de ces Lettres est d'y répondre avec la vie.

MATURITÉ DE LA FOI

La première ligne de dépassement et de renouvellement que marque le P. Voillaume est celle de la *Maturité de la foi.* L'âge adulte de l'homme, et peut-être aussi celui des communautés, entraîne une certaine retombée de ce qu'il y a de sensible dans l'enthousiasme du départ. Mais ce n'est pas là forcément une retombée de la ferveur et de la générosité. C'est une exigence d'approfondissement de la foi. De plus en plus elle repose sur Dieu seul. Il y a là comme « un second appel » au centre de la vie, pour chacun et pour les Fraternités elles-mêmes. Nous le savons mieux à l'âge adulte. La vie évangélique est impossible par nos forces ou par une organisation humaine quelconque. Si on compte sur elles seules, on se décourage et on se replie. Mais ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu. C'est sur cette foi en lui que nous continuons notre marche dans le désert et que nous restons unis à son Peuple dans l'Église. Il y a là une ligne fondamentale d'approfondissement évangélique : notre vie personnelle et communautaire est une purification de notre confiance totale en Dieu et en Dieu seul.

Et cependant c'est la loi de l'incarnation, cet enracinement en Dieu,

loin de nous détourner de l'humain, loin de nous séparer des autres, nous porte sans cesse à une acceptation plus filiale de la condition humaine, à un « enfouissement » plus total dans la vie même de tous nos frères avec Jésus. Et le Père découvre quelques-unes des conséquences inépuisables de cette incarnation continuelle dans la contemplation et dans l'action.

LA PRIÈRE

Il n'est pas étonnant que *les problèmes posés par la prière* tiennent une large place dans cet approfondissement de vie contemplative. Mais voici que les directives données mettent l'accent sur une exigence nouvelle de la prière chrétienne. On se souvient que, dans le très beau chapitre consacré à « la prière des pauvres gens », le Père avait insisté autrefois sur le dépouillement de la prière évangélique. Cela reste toujours actuel... et cependant voici qu'il revient maintenant sur « le chemin de la prière ». Il marque avec fermeté que, si la prière contemplative s'offre finalement à l'action de Dieu dans la passivité et le dépouillement total ce n'est pas sans avoir apporté toutes les ressources de l'effort humain. L'en dispenser serait paresse plutôt que perfection et engendrerait le vague de l'âme et non la contemplation de Dieu. « La méditation de l'Évangile et de l'Écriture, la lecture des biographies et des écrits des hommes de Dieu, l'étude théologique suivant les possibilités de chacun sont des bases indispensables de la prière » (I, 179). Ainsi se trouvent fortement réintégrées dans les perspectives mêmes du P. de Foucauld la nécessité d'une forte structure de la prière et de la foi, par la théologie et les nourritures de l'intelligence, la place de la méthode dans la prière et de l'étude dans la vie spirituelle.

LA VIE MISSIONNAIRE

Dans un autre domaine, d'importantes découvertes sont aussi mises à jour : dans le domaine de la *vie missionnaire*. La fidélité à l'esprit du P. de Foucauld reste la trame de cette recherche, fidélité au mystère de Nazareth. Présence au monde, « enfouissement » dans les conditions les plus humbles de la vie des pauvres, pour y porter la prière adorante du Christ, le rayonnement de sa charité, et pour y prononcer la Parole silencieuse de toute une vie donnée. Et cependant, dans ce domaine aussi de l'annonce de la Parole, voici que le mystère d'incarnation déploie ses richesses et ses exigences. Le mystère du

Christ est trop riche pour qu'aucune vocation l'épuise. Si pour certains la ligne essentielle reste d'entrer dans le mystère de cette Parole silencieuse, du Verbe caché, pour d'autres les Fraternités découvrent que cette Parole doit être prononcée, traduite et exprimée dans toutes les langues des hommes. La vie même débouche dans un témoignage qui en explicite le sens. L'Évangile est crié sur les toits et la vie cachée s'achève en l'annonce publique du message.

Aussi sans rien changer à la vocation de vie cachée des Petits Frères, un nouveau rameau se développe sur l'arbre des communautés issues du P. de Foucauld, celui des « Petits Frères du ministère de l'Évangile ». Ces vocations ne s'opposent pas, mais elles se complètent : ceux dont la contemplation s'exprime en parole de Dieu adressée aux hommes rejoignent ceux dont la contemplation et le message s'accomplissent en silence, pour exprimer avec eux l'inépuisable richesse du Christ.

LES ENGAGEMENTS TEMPORELS

A plusieurs reprises enfin s'annonce un thème nouveau : la charité du Christ portée à nos frères ne peut nous laisser indifférents à leur situation humaine. C'est tout l'homme qui est aimé dans sa vie concrète et l'achèvement de l'humain en lui n'est pas indifférent au réalisme de notre charité et à l'annonce du Royaume des Cieux. Ainsi les Petits Frères redécouvrent, dans la ligne même de leur fidélité à la mission du Christ, la nécessité de s'intéresser aux engagements temporels de leurs frères. Leur fidélité au Christ les entraîne à la rencontre de tout ce qui se fait dans l'Église pour la transformation chrétienne du monde et à la redécouverte du rôle indispensable des laïcs dans l'évangélisation. Pour ceux-ci s'ouvrent les Fraternités séculières, qui les attirent à participer dans leur vocation de laïcs à l'esprit du P. de Foucauld.

LA RENCONTRE DES RACES ET DES CIVILISATIONS

Enfin le développement même des Fraternités dans la diversité de ceux qu'elles atteignent, dans l'extension mondiale des pays qu'elles touchent et des frères qu'elles unissent, pose de nouveaux problèmes à la charité qui s'y déploie : ceux de la rencontre des nations, des races et des civilisations dans l'unité du Christ. Jamais peut-être n'ont été abordées avec autant de clarté dans un livre de spiritualité les questions fondamentales que posent l'unité catholique : le respect fon-

damental non seulement des personnes, mais de leur culture propre, de leurs pays et de leurs races, de leurs richesses spirituelles dans l'unité de la foi; l'égalité fondamentale des enfants de Dieu, quelle que soit leur origine humaine, telle qu'elle doit se traduire dans les relations humaines évangéliques, qui doivent devenir le style de nos relations dans l'Église catholique; la complémentarité fondamentale dans le Christ de tous ceux qui viennent de l'Orient et de l'Occident, pour accomplir en lui le mystère de l'unité humaine reconstituée, à la gloire du Père.

Tout cela conditionne tous les problèmes missionnaires de demain. L'idéal contemplatif du P. de Foucauld, vécu en charité dans les Fraternités, apporte peut-être le seul message qui soit perceptible aux continents spirituels encore en grande partie inexplorés et non évangélisés de l'Inde et de la Chine.

Par tous ces aspects et bien d'autres encore, ces Lettres, en nous faisant participer à la vie des Fraternités, ne nous apportent pas seulement une richesse d'idées, elles nous plongent au cœur même de la vie de l'Église de notre temps, pour y reconnaître et y rencontrer le Christ vivant.

Louis Lochet.

LE MYSTÈRE DE L'ÉGLISE

Bibliographie organisée

Devant le grand nombre d'études contemporaines sur l'Église, nous avons fait un choix. On trouvera ici mentionnées les meilleures d'entre elles sur le mystère de l'Église et sa nature profonde, mais non les travaux techniques relatifs aux divers aspects de l'organisme ecclésiastique. D'autre part, on n'y trouvera pas les études récentes sur le sacerdoce et le laïcat, non plus que sur le sens de la hiérarchie et de la vie communautaire, réservées pour des bibliographies ultérieures.

Les études ayant trait à l'œcuménisme n'ont pas trouvé place ici, non plus, car elles relèvent de revues plus spécialisées; l'on comprendra ainsi que cette nomenclature soit presque exclusivement catholique. On n'a pas considéré, enfin, l'Église dans son histoire, ni la question des rapports de l'Église avec l'État.

La présente bibliographie voudrait servir de guide à ceux qui, intéressés par un point ou un autre de la théologie de l'Église, éprouvent le besoin de retourner aux sources profondes de cette théologie. On voudrait permettre de retrouver le sens de la vie en Église et aider à mieux découvrir, par-delà ses formes visibles, qui peuvent être appui ou écran, son mystère.

Nous nous sommes limités, sauf exception, aux articles de langue française : les travaux de langue étrangère n'ont été mentionnés que lorsqu'ils n'ont pas leur équivalent en français. On n'a cité les ouvrages très anciens que lorsqu'il s'agit d'ouvrages qui ont orienté et fécondé les études ultérieures. Mais on a cherché surtout à rassembler les parutions des dernières années, afin de permettre au lecteur de se faire une idée du renouveau contemporain de l'ecclésiologie. Les arti-

es les plus importants, accessibles sans difficulté aux chrétiens qui isposent des revues de l'Action catholique ou qui peuvent se servir es bibliothèques des paroisses, ont été marqués d'un astérisque.

Quelques études générales

Nous indiquons d'abord quelques études d'ensemble qui peuvent ider à situer la réflexion sur l'Église aujourd'hui. On notera l'insisance de toutes les études à considérer d'abord l'Église comme *mystère* : le mystère de la dispensation du salut par Dieu à tous les hommes.

A. Chavasse : *L'Église dans son mystère et dans son histoire* (*Masses Ouvrières,* déc. 1949, pp. 95-150).

La médiation de l'Église, son institution, situées par rapport à sa réalité intérieure, la vie théologale.

I. Denis : *A la découverte du mystère de l'Église* (Paris, 1955).

Plan de travail édité par la revue *Équipes Enseignantes,* élaboré dans la perspective de l'article précédent. L'ordre des réflexions vise dans une première partie, à rejoindre, à travers l'Église, le mystère trinitaire : la famille du Père, le Corps du Christ, l'institution chrétienne. La seconde partie étudie l'Église à partir des deux pôles de son mystère historique : l'Église apostolique, l'Église missionnaire.

P. Broutin : *Mysterium Ecclesiae* (Orante, Paris, 1947).

Ouvrage peu organisé, sans apparat technique, mais extrêmement riche et suggestif.

H. de Lubac : *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (Cerf, Paris, 1947, 4e éd.).

L'éloge de ce grand ouvrage, tout rempli de textes de la liturgie et des Pères, n'est plus à faire.

K. Adam : *Le vrai visage du catholicisme* (Grasset, Paris, 1942).

Ouvrage généreux et suggestif, qui a inspiré des redécouvertes récentes et situe bien le lien du Christ et de l'Église. Insiste sur l'aspect vital de l'Église et sur la communion des saints.

Y. de Montcheuil : *Aspects de l'Église* (Cerf, Paris, 1951).

Bonne initiation, qui situe bien les perspectives actuelles des recherches sur le mystère de l'Église.

Ajoutons quelques études plus anciennes mais fondamentales, auxquelles on a toujours profit à revenir :

★ H. Clérissac : *Le mystère de l'Église* (Cerf, Paris, 1918, 3e éd., 1925). — P. Lippert : *L'Église du Christ,* (Vitte, Paris-Lyon, 1933, trad. de l'all. par R. Jolivet). — A.-D. Sertillanges : *Le miracle de l'Église. L'Éternité dans le temps* (Spes, Paris, 1933). — Enfin la lettre pastorale du cardinal E. Suhard : *Essor ou déclin de l'Église* (Paris, 1947).

I. LA FONDATION DE L'ÉGLISE : JÉSUS-CHRIST ET L'ÉGLISE

L'Église dans l'Ancien Testament

Quoique l'Église soit, au sens propre, la communion des disciples du Christ, elle préexiste déjà dans l'Ancien Testament en ceux qui ont attendu le Messie et préparé l'époque à venir.

★ A. Gélin : *La révélation biblique de l'Église. — L'idée universaliste dans la Bible. — Présentation de l'Église dans le Nouveau Testament,* articles parus successivement dans *Équipes Enseignantes* (18, rue Lacoste, Paris), en 1949 et 1950.

L'idée d'Église, ayant été révélée dans le Nouveau Testament, et nous étant connue, l'auteur en cherche les linéaments dans l'ancienne Alliance.

Y. Congar : *Le mystère du Temple* (Cerf, Paris, 1958).

Recherche technique sur le thème de la Présence de Dieu dans l'Ancien Testament et le Nouveau Testament. A l'inverse de l'étude précédente, on suit ici un thème propre à l'Ancien Testament pour lui-même, sans préjuger de son devenir.

J. Daniélou : *Le signe du Temple ou de la Présence de Dieu* (Gallimard, Paris, 1942). — H.-M. Féret : *Le temple du Dieu vivant,* dans *Prêtre et Apôtre* (Bonne Presse, Paris, 1947, pp. 103-105, 135-137, 166-169, 181-184). — H. de Lubac : *Prédestination de l'Église,* dans *Catholicisme* (cité *supra,* chap. VIII, pp. 207-239).

J. GUILLET : *Synagogue et Prédication apostolique* (*Parole et Mission*, n° 1, avril 1958, pp. 10-30).

La prédication apostolique, par sa nature même, devait amener l'éclatement de la synagogue. L'économie de Dieu sur Israël est une économie de choix. Celle de Dieu sur le monde, par l'Église, est une économie de mission. Mais la première est nécessaire à la seconde et la prépare.

L'ÉGLISE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Nous recommandons ici les études les plus accessibles de l'exégèse récente.

A. FEUILLET : *Les grandes étapes de la fondation de l'Église, d'après les évangiles synoptiques* (*Sciences ecclésiastiques*, revue des jésuites du Canada, 1959, pp. 5-21).

Étude suivie des étapes de la fondation de l'Église par Jésus.

R. BRÉCHET : *Du Christ à l'Église, Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Évangile de saint Jean* (*Divus Thomas de Plaisance*, 1953, pp. 67-98).

Selon la perspective johannique où le Verbe est envoyé dans le monde par le Père, et les apôtres sont envoyés par le Verbe, l'adhésion à l'annonce de l'Église est une adhésion au Christ et au Père.

J. SCHMITT : *L'Église de Jérusalem ou la Restauration d'Israël* (*Revue des Sciences Religieuses*, 1953, pp. 209-218).

Étude de la « conscience ecclésiale » selon les premiers chapitres des Actes des Apôtres.

E. PETERSON : *Le mystère des juifs et des gentils dans l'Église* (Desclée de Brouwer, Paris, 1937).

Deux essais remarquables, le premier plus technique, le second plus réflexif et théologique, pour répondre au problème, soulevé par Loisy et Harnack (« Jésus a prêché le Royaume, et c'est l'Église qui est venue ») de l'extension initiale et de la portée de l'annonce de l'Évangile.

H. SCHLIER : *Die Zeit der Kirche Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Herder, Fribourg Br., 1958, 2e éd.).

Recueil d'articles sur les différents aspects de l'Église dans le Nouveau Testament, principalement chez saint Paul. Permet de faire le point de l'exégèse actuelle.

P. Tena : *Ecclesia dans l'Écriture et les premiers temps apostoliques*, article *Église*, § 1, (Dict. *Spiritualité*, fasc. 25.). — M. Fraeymann : *La spiritualisation de l'idée du temple dans les épîtres pauliniennes* (*Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 1947, pp. 378-412).

L. Cerfaux : *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (Cerf, Paris, 1948, 2e éd.). — W. Goossens : *L'Église, Corps du Christ, d'après saint Paul* (Gabalda, Paris, 1949).

L'ouvrage de L. Cerfaux, très technique, est un ouvrage de travail où sont rassemblées et examinées les diverses positions de l'exégèse antérieure à la dernière guerre. La dernière édition tient compte des données nouvelles, élaborées au moment de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*. La plaquette de W. Goossens met en œuvre de façon plus abordable les conclusions de l'ouvrage précédent.

L. Malevez : *L'Église, Corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez saint Paul* (*Sciences Religieuses* (nom temporaire des *Recherches de Sciences Religieuses*), 1944, pp. 27-94). — P. Benoît : *Corps, tête et plérôme dans les Épîtres de la Captivité* (*Revue biblique*, 1956, pp. 5-44).

Études sur le sens précis de la métaphore du corps chez saint Paul et son application à l'Église.

★ M. Villain et J. de Baciocchi : *La vocation de l'Église*. Étude biblique (Plon, Paris, 1954).

Essai de retour aux sources pour une meilleure compréhension de la nature et de la structure de l'Église.

E. Bardy : *Le Saint-Esprit en nous et dans l'Église, d'après le Nouveau Testament* (Albi, 1950). — P. Bonnard : *Jésus-Christ édifiant son Église*. Le concept de l'édification dans le Nouveau Testament (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948).

F.-M. Braun : *Aspects nouveaux du problème de l'Église* (Fribourg en Suisse, Lyon, 1942).

Ouvrage qui a signalé en son temps aux catholiques l'existence d'un « nouveau consensus » des exégètes protestants sur l'Église dans le Nouveau Testament, et qui demeure utile à consulter. L'édition allemande, *Neues Licht auf die Kirche* (Einsiedeln, 1946) est plus complète que l'édition française.

Les origines de l'Église

L. Cerfaux : *La communauté apostolique* (Cerf, Paris, 1953).

Rapide esquisse de la vie de l'Église primitive.

★ Y. Congar : *L'esprit des Pères, d'après Moehler* (*La Vie Spir.*, avril 1938, *Suppl.*, pp. [1]-[25]). — J. Zeiller : *La conception de l'Église aux premiers siècles* (*Rev. d'Hist. Eccl.*, 1933, pp. 571-585, 827-848).

Deux essais catholiques, l'un suivant le patrologue allemand Moehler, l'autre d'après les textes, sur l'idée d'Église aux origines.

P. Batiffol : *L'Église naissante et le catholicisme* (Gabalda, Paris, 1919, 7e éd.).

Étude fondamentale et qui demeure toujours précieuse, malgré sa préoccupation essentielle de réponse à Harnack et sa perspective apologétique.

G. Bardy : *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée* (Cerf, Paris, 1945). — G. Bardy : *La théologie de l'Église de saint Irénée au Concile de Nicée* (Cerf, Paris, 1947).

Excellentes présentations des textes patristiques relatifs au mystère de l'Église.

★ Saint Augustin : *Le Visage de l'Église*. Textes choisis et présentés par H. Urs von Balthasar. Trad. française par Th. Camelot et J. Grumel (Cerf, Paris, 1958).

Choix organisé de textes de saint Augustin sur l'Église, muni d'une profonde et substantielle préface.

Y. Congar : *Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle* (*Istina*, 1959, pp. 187-236).

Étude historique de la différenciation dans la conscience de l'Église au seuil de la séparation de l'Orient et l'Occident.

II. LES NOMS DE L'ÉGLISE

L'Église est un mystère trop riche pour être saisi sous un seul aspect. L'Écriture, puis la Tradition, en pénètrent les dimensions en s'appuyant sur les divers noms qu'elle a reçus depuis le début de son existence.

L'Église, Peuple de Dieu

C'est le premier des noms de l'Église, qui désignait déjà l'Assemblée réunie à l'appel de Yahweh dans l'Ancien Testament, et a été repris par le Nouveau Testament (1 P 2, 9-10).

★ A. Chavasse : *Du Peuple de Dieu à l'Église du Christ* (*Maison-Dieu*, 1952, pp. 40-52).
★ A. Vonier : *Le Peuple de Dieu* (Lyon, 1943).

Belle étude toute pénétrée de l'esprit des Pères.

C. Dillenschneider : *L'Église, Peuple de Dieu*, dans *Marie et l'Église*, III (*Études Mariales*, 1953, pp. 76-79).

Y. Congar : *La maison du Peuple de Dieu* (*L'Art Sacré*, août-sept. 1947).

Essai de compréhension profonde de la signification de l'Église-bâtiment.

★ Y. Congar : *Le peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Église* (*Irenikon*, 1951, pp. 289-312, 440-466).

Essai d'élaboration théologique des fonctions du peuple fidèle : repris dans *Jalons pour une théologie du laïcat* (Cerf, Paris, 1952), pp. 367-453

M. Jourjon : *L'évêque et le Peuple de Dieu selon saint Augustin* dans *Saint Augustin parmi nous* (X. Mappus, Le Puy, 1954, pp. 149-178). — H.-M. Féret : *Peuple de Dieu, mystère de charité* (*La Vie Spir.*, oct. 1945, pp. 249-262).

J.-M. Leroux : *Église, Peuple de Dieu* (Coll. « Église d'hier et d'aujourd'hui », Éd. Ouvrières, Paris, 1958).

Essai de lecture de l'histoire de l'Église sous son aspect de peuple fidèle.

J. Gray : *Le Peuple de Dieu et l'Église* (*Masses Ouvrières*, 1949, pp. 18-32).

L'Église, Corps mystique du Christ

Nom moderne de l'Église, développement de son nom propre, donné par saint Paul : Corps du Christ.

Y. Congar : art. *Corps mystique* (Dict. *Catholicisme*, III, col. 212-213).

★ L. Bouyer : *Où en est la théologie du Corps mystique ?* (*Revue des Sciences Religieuses*, 1948, pp. 313-333).

Comparaison de la doctrine paulinienne et de la doctrine de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*.

L'Encyclique de Pie XII a provoqué de nombreuses études. Les plus importantes nous paraissent les suivantes :

C. Lialine : *Une étape en ecclésiologie, Réflexions sur l'Encyclique « Mystici Corporis »* (*Irenikon*, 1946 et 1947. Existe en fascicule séparé). — L. Malevez : *Quelques enseignements de l'Encyclique « Mystici Corporis Christi »* (*Nouvelle Revue Théologique*, 1945, pp. 385-407), bons commentaires de l'encyclique. — H. Holstein : *Problèmes théologiques. Église et Corps mystique du Christ* (*Études*, 1950, pp. 241-252). — E. Mura : *Le Corps mystique du Christ* (Blot, Paris, 1947), problématique surtout théologique. — M. Nothomb : *L'Église et le Corps mystique* (*Irenikon*, 1952, pp. 226-248). — V. Morel : *Le Corps mystique du Christ et l'Église catholique romaine* (*Nouvelle Revue Théologique*, 1948, pp. 703-726). — J. Vodopivec : *Ecclesia catholica romana corpus Christi mysticum* (*Euntes docete*, 1951, pp. 76-98), études critiques sur le lien établi par l'encyclique entre Corps mystique et Église catholique romaine. — A. Kerkvoorde : *La théologie du Corps mystique au XIX^e siècle* (*Nouvelle Revue Théologique*, 1945, pp. 417-430), étude sur le renouveau de la théologie du Corps mystique de Moehler et Scheeben à nos jours.

P. Michalon : *L'Église, Corps mystique glorieux* (*Nouvelle Revue Théologique*, 1952, pp. 673-687). — Y. Congar : *L'Eucharistie et l'Église de la Nouvelle Alliance* (*La Vie Spir.*, 1950, pp. 347-372).

Deux articles sur les formes du rapport de l'Église au Christ, au sein du sein du Corps mystique.

L'Église, Vierge, Épouse et Mère. Marie et l'Église

Les notions de Vierge, Épouse, Mère ne sont pas des allégories, mais des noms qui servent de base à l'étude théologique de l'Église.

S. Tromp : *Ecclesia Sponsa Virgo Mater* (*Gregorianum*, 1937, pp. 3-29).

★ Dom O. Casel : *Le bain nuptial de l'Église* (*Dieu Vivant*, 1945, pp. 43-50).

Les données de la liturgie et les catéchèses des Pères sur les épousailles du Christ et de l'Église à la Croix et par le moyen du baptême.

F.-C. Conybeare : *The Virgin Church and the Virgin Mother.* A Study on the origin of Mariolâtry, Oxford, 1902.

Étude anglicane, déjà ancienne, mais toujours utile.

J.-C. Plumpe : *Mater Ecclesia. An Inquiry into the Concept of the Church as mother in early christianity* (Washington, 1943). — H. Rahner : *Mater Ecclesia, Lobpreis der Kirche aus dem ersten Jahrtausend christlicher Literatur*, Einsiedeln, 1944.

Études patristiques sur les origines de la conception de l'Église comme mère des croyants.

★ *L'Épouse et l'Époux* (Cahiers *Evangile*, 18, 1955).

★ A Vonier : *L'Esprit et l'Épouse* (Cerf, Paris, 1947). — P. Schelkens : *De Ecclesia sponsa Christi* (*Augustiniana*, 1953, pp. 145-164). — J. Engberding : *Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie* (*Orientalia Christiana Periodica*, n° 3, Rome, 1937, pp. 5-48).

Ces recherches montrent que le texte de saint Paul (Ep 5, 28-29) sur les épousailles a eu dès les premiers siècles d'amples développements.

★ H. Rahner : *Marie et l'Église.* Dix méditations sur la vie spirituelle (Cerf, Paris, 1955).

★ A.-M. Henry : *Ève, Marie et l'Église. La Sainte Vierge, figure de l'Église* (*Cahiers de La Vie Spirituelle*, Paris, 1946, pp. 96-136). — J.-M. Bover : *Marie, l'Église, et le nouvel Israël* (dans H. du Manoir : *Maria*, t. I, Paris, 1949, pp. 641 sv.). — A. Muller :

Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche (coll. « Paradosis », Fribourg en Suisse, 1955). — Y. CONGAR : *Marie et l'Église dans la pensée patristique* (*Revue des Sc. phil. théol.*, 1954, pp. 3-38).

★ Ch. JOURNET : *La Vierge est au cœur de l'Église* (*Nova et Vetera*, 1950, pp. 39-95).

Dans la théologie des Pères, la considération de la Vierge Marie n'était pas séparée de celle de l'Église, et les deux thèmes de Marie et de l'Église s'éclairent mutuellement.

H. BARRÉ : *Marie et l'Église dans la pensée médiévale* (*La Vie Spir.*, 1954, pp. 124-141). — Y. CONGAR : *Marie et l'Église dans la pensée du Moyen Age* (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1955, pp. 408-412). — Y. CONGAR : *Incidence ecclésiologique d'un thème de dévotion mariale* (*Mél. Sc. Religieuses*, 1950, pp. 227-292). — Y. CONGAR : *Le Christ, Marie et l'Église* (Desclée de Brouwer, Paris, 1952).

Études sur les développements ultérieurs du lien entre Marie et l'Église.

III. L'ÉGLISE, SA NATURE ET SES PROPRIÉTÉS

L'Église n'est pas seulement mystère. Elle est une réalité visible, « sacrement » du salut annoncé et apporté à tous les hommes, dans tous les temps.

L'ÉGLISE, SACREMENT DU SALUT

L'idée, extrêmement féconde, de l'Église comme grand sacrement ou, mieux, comme *le* sacrement primordial, par lequel tout salut est communiqué, est aujourd'hui l'objet de multiples études. Outre l'article ancien de J.-V. BAINVEL : *Hors de l'Église, pas de salut* (*Études*, 1913, pp. 284-313), on peut signaler en ce sens :

★ H. de LUBAC : *Méditations sur l'Église* (Aubier, Paris, 1953), surtout pp. 9-69 (L'Église mystère) et 157-207 (L'Église sacrement).

Très beau livre, et le premier à mettre en œuvre de façon aussi large cette perspective nouvelle.

J. GRIBOMONT : *Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites* (*Irenikon*, 1949, pp. 345-367).

Remarquable recherche visant à situer les communions chrétiennes

séparées de la communion catholique par rapport à celle-ci. La perspective ouverte par l'auteur tient compte à la fois des données traditionnelles et de l'effort théologique récent.

★ Y. Congar : *Hors de l'Église, pas de salut* (art. du Dictionnaire *Catholicisme,* IV, col. 948-956).

L'exposé le plus complet et le plus au point sur cette question difficile. Ouvre des avenues nouvelles à partir des données du magistère récent.

★ L. Lochet : *Fils de l'Église* (Cerf, Paris, 1954).

Il existe, en allemand, deux essais de systématisation de cette idée d'Église comme sacrement originel; mais ils ne partent pas tant, comme les ouvrages précédents, de la perspective patristique ancienne de l'Église-mystère que de la théologie post-tridentine des sacrements :

O. Semmelroth : *Die Kirche als Ursakrament* (Francfort-sur-le-Main, 1953). — Id. : *Ich glaube an die Kirche* (Düsseldorf, 1959).

L'Église est une

Comment l'Église, par ailleurs divisée, est-elle, selon la promesse de Jésus-Christ, toujours une ?

M.-A. Hunter : *Die Einheit im N. T.* (München, 1952). — F.-R. Refoulé : *Saint Paul et l'unité de l'Église* (*Irenikon,* 1955, pp. 5-18).

A. Baumstark : *L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident* (*Istina,* 1954, pp. 219-225).

Réflexions d'un grand liturgiste sur les aspects de l'unité.

L'Église est une. Hommage à Moehler (Bloud et Gay, Paris, 1939). Ouvrage en collaboration, par P. Chaillet, A.-D. Sertillanges, K. Adam, G. Goyau, etc.

Remarquable ensemble d'études sur la nature de l'unité, à partir de l'œuvre de J.-A. Moehler.

Y. Congar : *Ecclesia de Trinitate* (*Irenikon,* 1937, pp. 131-146). — Y. Congar : *L'unité de l'Église et sa dialectique interne* (*La Vie Spir.,* juillet 1937, *Suppl.,* pp. [9]-[29]). — E. Vautier : *Le Saint-Esprit et l'Unité de l'Église d'après saint Thomas d'Aquin* (*La Vie Spir.,* janv. 1946, pp. 18-26).

Principes théologiques sur l'unité de l'Église.

S. Bolshakoff : *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakow and Moehler* (London, 1946). — *Questions sur l'Église et son Unité* (ouvrage collectif, Gembloux, 1943). — Y. Congar : *Considérations sur le schisme d'Israël dans la perspective des divisions chrétiennes* (*Proche-Orient chrétien*, 1951, pp. 1-15).

L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident. (Études et travaux offerts à Dom Lambert Beauduin, 2 vol., Chevetogne, 1954.)

Cet ouvrage collectif est, depuis *Chrétiens désunis* du P. Congar (1938), l'une des contributions majeures à la théologie de l'œcuménisme. On y trouve réunis une quarantaine d'articles, tous de première main, des meilleurs spécialistes de la question de l'unité de l'Église.

L. Beauduin, A. Chavasse, P. Michalon, M. Villain : *Église et Unité* (Éd. Catholicité, Lille, 1948). — M. Villain, J. Clémence : *Pour l'Unité chrétienne* (Arthaud, Grenoble-Paris, 1943-1945).

Méditations spirituelles sur l'unité de l'Église.

★ Y. Congar : *Unité dans la transcendance de la foi* (*La Vie Intellectuelle*, 1945, pp. 36-38).

★ J. Cadier, Mgr Chevrot, etc. : *Unité chrétienne et tolérance religieuse* (Éd. Temps présent, Paris, 1948).

Mgr Feltin : *L'Unité dans l'Église.* Lettre pastorale de 1952 (Documentation catholique, n° 1118, 6 avr. 1952, col. 401-416).

Appel en faveur de l'unité dans l'Église catholique elle-même.

C.-J. Dumont : *Les voies de l'Unité chrétienne. Doctrine et spiritualité* (Cerf, Paris, 1954).

★ Y. Congar : *L'appel œcuménique et l'œuvre du Saint-Esprit* (*La Vie Spir.*, 1950, pp. 5-12).

★ Abbé Ch. Couturier : *Prière et Unité chrétienne* (X. Mappus, Le Puy, 1952).

★ Numéros spéciaux de *La Vie Spirituelle* (juillet-août 1937, oct. 1937, janv. 1946, janv. 1953, janv. 1956).

★ R. Poelman : *L'octave de prières pour l'Unité chrétienne* (*La Vie Spir.*, janv. 1953, pp. 38-53).

L'Église est sainte

Comment l'Église, que le péché n'a pas épargnée, est-elle toujours sainte ?

★ Dom L. Beauduin : *La piété de l'Église* (Louvain, 1928).

S. Tyszkiewicz : *La sainteté de l'Église christoconforme* (Rome, 1945).

Une remarquable recherche sur la nature de l'Église à partir de sa conformité au Christ, en même temps qu'une démonstration de l'existence de la sainteté dans l'Église catholique.

A. Moons : *Die Heiligkeit der Kirche nach J.-A. Moehler* (*Wissenschaft und Weisheit*, 1955, pp. 81-94; 175-191).

★ Y. Congar : *Sainteté et péché dans l'Église* (*La Vie Intellectuelle*, nov. 1947, pp. 6-40). — Id. : *Culpabilité et responsabilité collective* (*La Vie Intellectuelle*, avr. 1950, pp. 259-284; 387-407).

★ G. Bernanos : *Nos amis les saints*, dans *La liberté, pourquoi faire ?* (Gallimard, Paris, 1953, pp. 261-289).

L'Église est catholique

Comment l'Église, confinée à certains mondes et encore loin d'atteindre tout l'univers, peut-elle être dite, dès l'origine, catholique ?

★ Y. Congar : *La catholicité en marche. Réalisations et espoirs de l'Église*, dans J. de Plinval : *Histoire illustrée de l'Église*, fasc. XVII (Éd. de l'Écho illustré, Genève, 1948). — Ch. Bourgeois : *L'appel des races au catholicisme* (Xaveriana, 1933). — H. de Lubac : *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (Cerf, Paris, 1947), — Y. Congar : *Unité de l'humanité et vocation des peuples* (*Supplément de La Vie Spir.*, 1958, pp. 70-87). — Y. Congar : *Questions raciales et théologie* (*Revue de l'Action populaire*, 1960, pp. 1031-1046).

★ Y. Congar : *Vaste monde, ma paroisse* (Éd. du Témoignage chrétien, Paris, 1959).

R. Girault : *Pour un catholicisme évangélique* (Éd. Ouvrières, 1959).

Un mot qui pourrait, sans en avoir l'air, être une découverte. C'est en devenant toujours plus évangélique que l'Église reçoit, par surcroît, d'être plus catholique.

. RÉTIF : *Catholicité* (Œuvres Pontificales Missionnaires, Paris, 1956). — E. MOUNIER : *De l'usage du mot catholique*, dans *Feu la chrétienté* (Seuil, Paris, 1950, pp. 184-188). — D. BUZY : *Humanité de surcroît ou de complément ?* (*La Vie Spir.*, 1943, pp. 277-287). — D. DUBARLE : *L'Église et le monde, harmonie ou divorce ?* (*La Vie Spir.*, 1947, pp. 547-571; 1948, pp. 311-335; 510-535; 613-637).

L'ÉGLISE EST APOSTOLIQUE

En quoi consiste l'apostolicité de l'Église et jusqu'où s'étend sa ission ?

L.-M. DEWAILLY : *Envoyés du Père* (Orante, Paris, 1960).

L'étude la plus complète et la plus précise sur la notion d'apostolicité.

A. CHAVASSE, J. FRISQUE, H. DENIS, R. GARNIER : *Église et Apostolat* (Casterman, Paris-Tournai, 1953).

Travail peu technique dans sa forme, mais qui est une réflexion approfondie sur la nature de l'Église, et la situe dans la grande vision ancienne de l'histoire du salut.

. CONGAR : *L'apostolat* (*Bulletin d'Orientations Œcuméniques*, 1956, juillet-août, pp. 11-16). — ID. : art. *Apostolicité* (Dict. *Catholicisme*, I, col. 727-730).

Principes généraux d'une théologie de l'apostolicité, qui est encore très peu élaborée aujourd'hui.

. CONGAR : *L'apostolicité de l'Église selon saint Thomas d'Aquin* (*Rev. des Sc. phil. et théol.*, 1960, pp. 209-224).

Étude nécessaire pour un bon fondement de la théologie de l'apostolicité de doctrine et de ministère.

.-M. HENRY : *Esquisse d'une théologie de la mission* (Cerf, Paris, 1959). — N. DUÑAS : *Perspectives d'une théologie missionnaire* (*Parole et Mission*, n° 3, oct. 1958, pp. 342-366). — A.-M. HENRY, etc. : *Mission sans frontières* (Cerf, Paris, 1960).

Recherches récentes sur la théologie de la mission.

IV. THÉOLOGIE DE L'ÉGLISE. OUVRAGES

On se borne ici à quelques ouvrages fondamentaux.

Y. CONGAR : *Dogme christologique et ecclésiologique* (dans A. Grillmeier et H. Bacht : Das Konzil von Chalkedon, Würzburg, 1954, t. III, pp. 240-268).

S. JAKI : *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie* (Herder, Rome, 1957).

Vaste bulletin des travaux contemporains relatifs à l'Église. La ligne générale de l'ouvrage est parfois un peu imprécise, mais on y trouvera une mine de renseignements.

★ Y. CONGAR : *Autour du renouveau de l'ecclésiologie* (*La Vie Intellectuelle*, janv. 1939, pp. 9-32). — *Je crois en la Sainte Église* (*Revue des Jeunes*, 15 juin 1938, pp. 85-95). — *Bulletin d'ecclésiologie* (*Rev. des Sc. phil. théol.*, 1947, pp. 77-96; 272-296). — *Ecclesia ab Abel justo* (Festschrift K. Adam, 1951, pp. 79-108). — *Esquisses du mystère de l'Église* (Cerf, Paris, 1940).

Geist des Christentums und des Katholizismus, éd. J.-R. Geiselmann (M. Grünewald, Mainz, 1940). — M.-J. SCHEEBEN : *Le mystère de l'Église et de ses sacrements*. Introd. et notes par A. Kerkvoorde (Cerf, Paris, 1956).

★ J.-H. NEWMAN : *Pensées sur l'Église* (Cerf, Paris, 1950). — J.-H. WALGRAVE et A. KERKVOORDE : *Le renouveau du sens théologique et spirituel de l'Église au XIX^e siècle* (Dict. *Spiritualité*, fasc. 25, col. 426-436).

Les textes majeurs des grands théologiens de l'Église au XIX^e siècle, et un bon exposé qui peut leur servir de commentaire.

Ch. JOURNET : *L'Église du Verbe incarné*, 2 vol. parus (Desclée de Brouwer, Paris, 1942-1948). — *Théologie de l'Église* (*id.*, 1958).

Synthèse spéculative sur l'Église, sur la base de la théologie de saint Thomas d'Aquin. Remarquable élaboration sur l'Église comme réalité intérieure, invisible. Un bon nombre de catégories sont personnelles à l'auteur. Le second ouvrage est un résumé du précédent.

6. Tyszkiewicz : *Où en est chez nous la doctrine de la divino-humanité de l'Église ?* (*Orientalia Christiana Periodica*, 1941, pp. 369-405).

L'auteur établit les liens de la doctrine traditionnelle de la divino-humanité de l'Église avec celle des théologiens modernes, reprise peu après la parution de cet article par l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*.

7. Congar : *Royaume, Église et Monde* (Recherches et Débats, 1951, pp. 2-42). — *La Seigneurie du Christ sur l'Église et sur le Monde* (*Istina*, 1959, pp. 131-166, par un groupe de théologiens).

L'étude de la Seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde, et du rapport Église-Royaume doit, dans les années à venir, être un des chapitres les plus importants du développement de la théologie de l'Église. Elle conditionne, en particulier, les recherches sur le « renouvellement » de l'Église.

B.-D. Dupuy, o. p.

LA LITURGIE

De nouvelles rubriques

Comme toute réforme liturgique de quelque envergure, l'entrée en vigueur de nouvelles rubriques manifeste et en même temps appelle une évolution dans la piété des chrétiens, dans leur façon de comprendre et de vivre le mystère du Christ. Elle suppose en effet une préparation, une transformation progressive des idées et des attitudes, dont l'autorité compétente a reconnu le bien-fondé et jugé la maturité suffisante. Elle représente par ailleurs un point de départ, la mise en place d'une législation qui devra répandre et entretenir dans des cercles plus larges ces idées et ces attitudes nouvelles. Aussi paraît-il souhaitable que tout chrétien connaisse les principales dispositions de cette légi lation et s'efforce d'en compre dre la signification et la porté

Promulgué par S. S. Jean XXI en juillet dernier, un nouvea *Code de rubriques pour le br viaire et le missel romains* e donc entré en vigueur le 1er ja vier 1961[1]. Il abolit et rempla la réglementation antérieure, q pour l'essentiel remontait à Pie et qui, avec ses compléments ses rectifications, constituait u maquis où l'on s'aventurait moins possible. Distribuées cinq cent trente articles, ces no velles rubriques ou règles po la célébration de la liturgie tra tent successivement du calendrie de l'office divin et de la mess

1. Texte latin dans *Acta Apostolicae Sedis* du 15 août 1960. Traductio française dans *La Documentation catholique*, nos 1337, 1338 et 1339, ou da *La Maison-Dieu*, n° 63 *bis*.

LE CALENDRIER

En ce qui concerne le calendrier, il faut signaler d'abord une innovation remarquable : le jour liturgique correspond désormais au jour civil. Jusqu'ici la liturgie s'en était tenue à la conception orientale de la journée, commençant le soir pour s'achever le soir suivant. Comme le dit le premier chapitre de la Genèse, *il y eut un soir et il y eut un matin, et ce fut le premier jour.* Conception biblique, et attrayante par son optimisme, puisqu'elle affirme le triomphe quotidien de la lumière sur les ténèbres, mais enfin conception bien éloignée de notre façon moderne de mesurer le temps. Avec réalisme, l'Église se rallie donc à la notion du jour admise maintenant dans le monde entier : comme le jour civil, « le jour liturgique va de minuit à minuit » (n° 4).

La conséquence immédiate est que la célébration du jour liturgique va normalement de matines à complies, et non plus des premières aux secondes vêpres. Seuls les dimanches et les très grandes fêtes continuent à être préparés, la veille au soir, par des premières vêpres; ce traitement spécial se justifie d'ailleurs tout à fait : au plan religieux comme au plan profane, la fête requiert une préparation.

Le même réalisme dans la façon de mesurer le temps se retrouve dans la détermination du premier dimanche du mois, qui a une certaine importance pour le bréviaire. Jusqu'ici on considérait comme premier dimanche d'août, par exemple, le dimanche le plus proche des calendes d'août; ce prétendu dimanche d'août pouvait donc tomber le 29, 30 ou 31 juillet! Le nouveau Code abandonne les calendes, et décide sagement qu' « on entend par premier dimanche du mois le premier dimanche qui tombe dans le mois » (n° 19).

TEMPORAL ET SANCTORAL

Un nouveau pas en avant, assez discret d'ailleurs, est marqué dans la prédominance accordée au temporal sur le sanctoral. Non qu'on ait réduit beaucoup le nombre des fêtes de saints, comme certains s'y attendaient; seules disparaissent les fêtes de la Chaire de saint Pierre à Rome (18 janvier), de l'Invention de la Croix (3 mai), de saint Jean à la Porte Latine (6 mai), de l'Apparition de saint Michel (8 mai), de saint Léon II (3 juillet), de saint Ana-

clet (13 juillet), de saint Pierre aux Liens (1er août) et de l'Invention de saint Étienne (3 août). Mais on a élevé le rang des féries de Carême, des huit derniers jours d'Avent et des Quatre-Temps, qui ne s'effacent plus que devant des fêtes de première ou deuxième classe (nos 24 et 25). De cette façon, les temps de retraite que comporte chaque année le cycle liturgique se trouvent presque totalement dégagés des incursions des saints.

LE DIMANCHE

Un progrès bien plus considérable est réalisé dans la restauration du dimanche comme jour du Seigneur. Si, en dehors du Carême, les saints conservent presque tous leurs droits sur la semaine, le dimanche désormais est à peu près exclusivement réservé au Seigneur : c'est son jour, le jour qu'il a fait et qui nous ramène périodiquement vers lui, comme l'avaient si bien senti les premiers chrétiens et comme nous le redécouvrons peu à peu. La semaine aux saints, mais le dimanche au Seigneur! De fait, les dimanches, devenant tous de première ou de deuxième classe, ne le céderont plus qu'à de rarissimes fêtes de saints, celles de saint Joseph ouvrier, de saint Jean-Baptiste, de saint Pierre et saint Paul, de l'Assomption, de saint Michel, de l'Immaculée Conception, enfin du patron du diocèse et du titulaire de l'église. C'est dire que, chaque année, deux ou trois fêtes de saints au maximum seront célébrées le dimanche; il arrivera même, et c'est le cas en 1961, qu'aucune ne tombe un dimanche. Si bien que, tout en se réjouissant d'une mesure qui rend au jour du Seigneur ses droits seigneuriaux, on peut se demander si les saints ne risquent pas d'être trop oubliés par ceux des chrétiens qui ne viennent à l'église que le dimanche, et si quelques fêtes d'apôtres (saint Philippe et saint Jacques, saint Jacques le Majeur, saint André, saint Jean) et quelques fêtes de la Sainte Vierge (en particulier la Nativité) n'auraient pas mérité un traitement de faveur.

Que le dimanche soit rendu au Seigneur ne signifie d'ailleurs pas que ce jour-là on célébrera nécessairement la messe et l'office du dimanche. Les nouvelles rubriques prévoient en effet que « les fêtes du Seigneur de première ou deuxième classe tombant un dimanche de deuxième classe prennent la place du dimanche avec tous ses droits et privilèges; on ne fait alors aucune mémoire du dimanche » (no 16). Et parmi ces fêtes du Seigneur qui prendront la place des dimanches de deuxième classe, il faut compter

Baptême (13 janvier), la Transguration (6 août), l'Exaltation e la Croix (14 septembre), la édicace du Latran (9 novembre) aussi la Purification (2 février), ue l'Église nous invite donc à garder désormais moins comme ne fête mariale que comme une te du Seigneur, la fête de sa ncontre avec Siméon, cette *Hyapante* dont les liturgies orienles ont si bien conservé l'exacte gnification.

Une conception aussi large du jour du Seigneur doit nous faire comprendre que le dimanche, tout en restant d'abord une Pâque hebdomadaire, commémore en même temps le mystère du Christ en tous ses aspects, dans toutes les phases de son accomplissement. Le dimanche est le jour du Seigneur présent hier, aujourd'hui et à jamais. Puissent les chrétiens donner dans leur vie à la célébration de ce jour l'importance que les rubriques lui attribuent désormais dans la liturgie.

LE BRÉVIAIRE

La deuxième partie du nouveau ode concerne le bréviaire. L'oe quotidien comporte les sept ures traditionnelles, mais entre s heures une hiérarchie est plicitement reconnue : « matis, laudes et vêpres sont apées grandes Heures; Prime, ierce, Sexte, None et complies nt appelées petites Heures » ° 138). Dans cette distinction, n'appuie toute l'histoire anenne de l'office, les prêtres vernt une discrète invitation à ne us donner à toutes les heures même relief et le même sens : atines, laudes et vêpres sont us solennelles, plus contemplaves, plus ecclésiales aussi; les utres heures ont un caractère us familier, et se rapprochent vantage de la prière privée.

« Les heures canoniques de l'oe divin étant destinées, de par leur constitution, à sanctifier les différentes heures du jour naturel » — relevons en passant cette affirmation importante pour une théologie de l'office — « il est préférable, tant pour sanctifier vraiment le jour que pour réciter les heures avec un profit spirituel, de les dire en respectant le temps qui s'approche le plus du vrai temps de chaque heure canonique » (n° 142). Ce n'est qu'une recommandation, un encouragement, et non une obligation stricte, car l'Église n'ignore pas les difficultés que rencontrent les prêtres, si rarement maîtres de leur temps.

Sur deux points pourtant, voici des indications plus précises. S'il est permis, comme par le passé, d'anticiper les matines, méditation des psaumes et de l'Écriture dont le lien avec le matin n'est

pas tellement marqué, il n'en va plus de même des laudes : cette prière du matin a sa place normale aux premières heures du jour; dans la récitation privée aussi bien que dans la célébration chorale, il est désormais interdit de l'anticiper (nos 144 et 145).

Comme les laudes, les complies doivent retrouver leur fonction propre. Cette prière du soir doit être la dernière de la journée; aussi prêtres et communautés sont-ils autorisés et invités à ne la réciter qu'après les matines, au cas où ils ont anticipé celles-ci (n° 147). Le *Pater* qui précède le *Confiteor* des complies est alors omis, et remplacé par l'examen de conscience qui reprend ainsi, après quelques siècles d'errance, sa place légitime; cette heureuse mesure nous aidera peut-être à nous convaincre que le *Confiteor* récité à ce moment est un véritable sacramental, par lequel Dieu efface les fautes vénielles dont nous venons de prendre conscience.

Dans la structure même de l'office, aucune transformation radicale à signaler. Le changement le plus notable concerne les matines : désormais, seules les fêtes de première et deuxième classe, ainsi que les trois derniers jours de la semaine sainte, ont des matines à trois nocturnes (9 psaumes et 9 leçons); tous les autres jours ont des matines à un nocturne (9 psaumes et 3 leçons); Pâques et la Pentecôte gardent leur régime spécial (nos 161-163). Comme l'a souligné S. S. Jean XXIII dans le *Motu proprio* approuvant les nouvelles rubriques, cet allégement de l'office « était souhaité par un grand nombre d'évêques, en considération surtout de ces nombreux prêtres qui sont chaque jour de plus en plus chargés par les sollicitudes pastorales ».

Le plus souvent, donc, les matines comporteront neuf psaumes et trois leçons : le dimanche, deux leçons scripturaires et le début de l'homélie sur l'évangile; aux fêtes, deux leçons scripturaires et la leçon « contracte » du saint; aux féries, trois leçons scripturaires (nos 220-222). Dans l'ensemble, les prêtres ne regretteront guère les leçons patristiques, trop souvent mal choisies et mal coupées. Mais devront-ils juger désormais les Pères sur ces dix lignes d'homélie qu'ils liront chaque dimanche après trois lignes d'évangile ? Quel prédicateur consentirait à ce qu'on ne retienne de son sermon que les quatre premières phrases ? Visiblement, il n'y a là qu'un agencement provisoire, et il faut espérer qu'une meilleure solution sera trouvée pour l'avenir.

Signalons encore que les antiennes sont toujours dites en entier avant et après les psaumes (n° 191), que dans la récitation privée le *Dominus vobiscum* est partout remplacé par *Domine, exaudi orationem meam* (n° 247),

enfin que tout prêtre, religieux ou religieuse participant à un office célébré suivant un autre rite ou un autre calendrier que le sien satisfait néanmoins à son obligation (n° 157). Des prêtres de divers diocèses, des religieux de différents ordres, réunis pour une fête ou une session, n'auront donc plus à se séparer de façon paradoxale à l'heure de la prière.

LA MESSE

La dernière partie du nouveau Code de rubriques a trait à la messe. Moins encore que la structure de l'office, celle de la messe ne subit de modifications profondes. On a étendu à toutes les messes chantées une mesure déjà en vigueur pour la semaine sainte : « Aux messes chantées, le célébrant omet tout ce que le diacre, le sous-diacre ou le lecteur chantent ou lisent en vertu de leur office propre » (n° 473). Par là est mis en lumière le caractère hiérarchique de la célébration de la messe : chaque acteur tient sa place et joue son rôle; le célébrant a un rôle éminent, qui doit se distinguer de celui des ministres. Par là est également mise en valeur l'audition de la Parole de Dieu : en écoutant l'épître et l'évangile, au lieu de les lire, le célébrant se retrouve dans l'attitude de tous ceux qui, depuis les origines de la révélation, ont prêté l'oreille à la Parole divine clamée par les prophètes, par Jésus et par les apôtres. Dans la proclamation liturgique, c'est Dieu qui à nouveau se fait entendre, et tous doivent l'écouter, au lieu de se plonger dans leur missel. Il est bon que sur ce point le prêtre puisse désormais donner le bon exemple à l'assemblée.

Autre innovation heureuse : on ne dira plus le *Confiteor* avant la communion des fidèles (n° 503). Ceux-ci en concluront que la vraie manière de se préparer à recevoir l'eucharistie n'est pas de battre sa coulpe *in extremis*, mais de participer à toute la messe, en suivant attentivement la liturgie de la Parole et en s'unissant au sacrifice renouvelé sur l'autel.

Enfin, excepté aux messes des défunts, le prêtre, pour congédier l'assemblée, emploiera presque toujours la formule *Ite, missa est*. C'est seulement lorsque les fidèles devront rester pour prendre part à une procession qu'il dira *Benedicamus Domino* (n° 507). Exemple, entre beaucoup d'autres, de ce souci de vérité et de simplicité qui apparaît à maintes reprises dans les nouvelles rubriques.

Mentionnons encore quelques dispositions concernant des points de détail, mais dont l'intention paraît assez significative. Les sa-

medis des Quatre-Temps, les cinq lectures qui précèdent l'épître ne sont obligatoires qu'aux messes conventuelles et aux messes d'ordination; aux autres messes, il est permis de ne lire que la première (n° 468). Les oraisons « pour l'Empereur romain » sont rayées du missel, et remplacées par des oraisons nouvelles « pour les gouvernants ». Les prières des Rogations peuvent avoir lieu à une autre date que la date habituelle si le climat ou les coutumes populaires le demandent (n° 87). En pays de mission, les couleurs des ornements liturgiques peuvent être modifiées si la mentalité locale le requiert (n° 117). De telles mesures témoignent du souci de l'Église de ne pas rester liée de façon exclusive à une civilisation ou à une époque : d'un pays à un autre, d'un siècle à un autre, un certain jeu est légitime et même nécessaire dans l'appareil de la liturgie.

Le but premier de ces nouvelles rubriques, énoncé par S. S. Jean XXIII, était de mettre plus d'ordre et de clarté dans la législation relative au bréviaire et au missel. Nul doute que ce but ait été atteint, tant par une organisation plus logique de cette législation que par une répartition uniforme de toutes les fêtes et féries en quatre classes. Il faut s'attendre pourtant à ce que, dans la pratique quotidienne, il en résulte une certaine complication pour les prêtres, pour les religieux et religieuses, et à un moindre degré pour les fidèles, aussi longtemps qu'ils devront appliquer ces rubriques en utilisant des bréviaires et des missels conçus selon d'autres règles.

En même temps qu'il cherchait à mettre de l'ordre, le nouveau Code a eu la préoccupation de respecter, et parfois de souligner, une bienfaisante diversité entre les situations, entre les conditions. Ainsi, il admet quelques légères différences entre la récitation chorale du bréviaire et sa récitation en particulier; en outre, pour la première fois, une troisième forme de célébration est officiellement reconnue : la récitation en commun, c'est-à-dire faite par une communauté qui n'est pas tenue au chœur. De même, quelques variantes sont prévues entre les messes conventuelles et les messes paroissiales, à propos des commémoraisons ou des lectures des Quatre-Temps (n^{os} 108 et 468) : on doit pouvoir exiger plus d'un chœur de moines que d'une assemblée paroissiale. Par ailleurs, le Code reconnaît que toutes les communautés n'évoluent pas au même rythme, et que certaines concessions à un esprit moins liturgique peuvent s'imposer : non seulement il ne supprime pas toute une série de fêtes d'institution récente dont les liturgistes aussi bien que la logique des choses

appelleraient la disparition; mais il admet qu'on pourra faire quelques entorses aux lois par respect pour de pieux usages : ainsi, « par égard pour la piété des fidèles », on pourra continuer à chanter les vêpres des morts dans l'après-midi de la Toussaint.

Ces nouvelles rubriques, dont nous avons essayé de dégager l'esprit, ne constituent qu'une étape dans la réforme de la liturgie actuellement en cours. En les promulguant, S. S. Jean XXIII a précisé qu'il n'avait pas voulu réaliser de sa propre autorité des modifications plus importantes, et qu'il appartiendrait au Concile œcuménique d'étudier les principes directeurs d'une réforme d'ensemble. Dès maintenant pourtant, tout chrétien attentif aux suggestions de l'Église trouvera dans ces nouvelles rubriques, au-delà des indications matérielles, des directives pour sa vie spirituelle et sa prière.

Ph. Rouillard, o.s.b.

LES LIVRES

THÉOLOGIE – SPIRITUALITÉ

Saint THOMAS D'AQUIN : *Somme Théologique. L'Eucharistie,* t. I, III, qu. 73-78. Trad. franç. par A.-M. ROGUET, o.p. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 444 pp.

Le P. Roguet, qui a fait connaître, il y a bientôt vingt ans, au public français, le livre si éclairant de Dom Vonier : *La clé de la doctrine eucharistique* (Lyon, 1942), et qui a écrit le chapitre sur l'Eucharistie dans *Initiation théologique* (t. IV, Paris, 1954), était tout désigné pour nous donner la traduction et le commentaire du traité de saint Thomas sur le plus grand des sacrements. De la traduction on admirera à la fois l'élégance et la sobriété : le P. Roguet sait l'importance d'un mot bien choisi, du terme technique irremplaçable dans toute théologie qui se veut scientifique, surtout lorsqu'il s'agit de traduire sans le trahir le langage si précis de saint Thomas; mais il sait aussi tenir compte des exigences de la langue française, et sa traduction ne donne jamais l'impression, qu'on éprouve si souvent ailleurs, d'un mauvais démarquage du latin.

En relisant le traité de saint Thomas — ce volume n'en contient que la première partie —, plusieurs remarques s'imposent : il faut souligner d'abord la méthode de l'auteur, si importante en théologie sacramentaire : saint Thomas part du signe sensible pour ne pénétrer que peu à peu dans le mystère signifié; et, dans cette étude du signe, on remarquera l'attention qu'il porte à l'usage liturgique, voire à l'usage des fidèles (III^{a}, q. 73, a. 4, sed contra); le P. Roguet, dans ses *Notes explicatives* ou dans les *Renseignements techniques* qui suivent, souligne à plusieurs reprises cette méthode en en montrant le bien-fondé (pp. 293-294 et 341 s.).

Bien qu'il se défende de vouloir donner un traité complet de l'Eucharistie, il n'est guère de point important du sujet que le P. Roguet n'ait abordé dans ses très riches notes. On me permettra de signaler la note 3 (pp. 281-285), d'une précision remarquable; de même la première des Notes doctrinales qui porte le titre : *La primauté du point de vue sacramentel* (pp. 337 s.), et qui s'inspire heureusement de Dom Vonier. Pour ceux qui éprouvent quelque difficulté à l'emploi du mot *transsubstantiation,* l'auteur apporte quelques distinctions très utiles (pp. 371 s.); de même les trois dernières pages mettent heureusement au point la question de la séparation des espèces en relation avec le caractère sacrificiel de l'Eucharistie (pp. 420-422).

Le P. Roguet ne fait ici (p. 345) qu'une brève mention de ce qu'il a appelé naguère *les à-peu-près de la prédication eucharistique* (*La Maison-Dieu,* n° 11, pp. 178-190); mais une étude attentive de son livre permettra d'éviter nombre d'expressions maladroites et fausses, inspirées par un souci, en soi légitime, d'aider la piété des fidèles envers le sacrement de l'autel; le mystère de l'Eucharistie est un mystère de foi, et les effusions sentimentales ne sauraient être d'un grand secours à une authentique piété, qui a surtout besoin de vérité contemplée et adorée. A cet égard aussi ce petit livre pourra être très bienfaisant.

J. LÉCUYER, c.s.s.

J. ISAAC, o.p. : *La Révélation progressive des Personnes divines.* Coll. « Lumières de la foi ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 209 pp.

Il faut savoir gré au P. Isaac d'avoir rassemblé en un recueil ces douze

conférences de théologie biblique sur un des sujets les plus difficiles qui soient. Il nous assure avoir largement profité de l'ouvrage classique du P. Lebreton. On sent, en effet, le solide fondement scientifique des vues qu'il propose. Mais il a su donner à son exposé une allure et un ton qui rendent à la fois facile et bienfaisante la lecture de son livre. C'est un livre parlé, qui reste un livre pensé. On saisit à quel point les événements révélateurs sont inséparables de l'enseignement qu'ils portent, tout au long de la pédagogie biblique. Car l'ensemble des actions par lesquelles Dieu révèle son mystère se déroule selon un certain dessein. Dans ce dessein, chaque Personne agit à sa place, et inséparablement des deux autres. Puisque ces actions qui révèlent sont aussi des actions qui sauvent, puisque l'accomplit le salut de l'homme, plus claire apparaît à celui-ci la réalité trinitaire : voilà un principe qu'il sera bon de ne pas oublier pour comprendre dans sa complexité la matière dont le Saint-Esprit nous est révélé. On souhaite que ce livre trouve les nombreux lecteurs auxquels il a droit en raison de son sérieux, de sa vigueur et de sa belle qualité spirituelle.

GUY LAFON.

. WEYERGANS : *Mystiques parmi nous*. Coll. « Je sais — Je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1959; 126 pp.; 3,50 NF.

C'est un romancier qui présente s grands courants de la spiritualité ontemporaine dans la collection « Je ais — Je crois ». L'analyse qu'il en ait est lucide, alerte, originale. Jamais Dieu n'avait été mis en question comme il l'est depuis un siècle t demi, mais, d'autre part, jamais christianisme n'a été aussi vivant : n l'âme de ses saints unis au eigneur dans l'amour; vivant par redécouverte de la pauvreté vangélique, par le renouveau biblique, par la restauration de la liturgie et de l'art sacré; vivant par son sens de l'Église, par sa dévotion à la Vierge, par son ardeur missionnaire. Bilan solide et qui porte à la confiance. — La bibliographie gagnerait à être complétée. Comment passer sous silence, en effet, entre autres, les ouvrages de M. l'abbé Laurentin sur Lourdes ?

M.-L. T.

M.-PH. HOPPENOT : *Vers le Royaume*. Préface du T. R. P. CARRÉ. Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 346 pp.; 9,90 NF.

Recueil de directives et de méditations destinées aux membres d'un groupement d'Action catholique en milieu de bourgeoisie, le G.D.A.C.F. (Groupes diocésains d'action catholique féminine), ce livre dessine les étapes de ce mouvement. Mais il est beaucoup plus : c'est toute la vie apostolique qui se dévoile à nos yeux, avec ses réalités et ses exigences, à partir de tel ou tel cas concret. Vie toute tendue vers le Royaume de Dieu, toute brûlante de l'amour du Christ, une et diverse au gré des jours et des besoins. Comme le dit le P. Carré dans sa préface : « En illuminant la route de nombreux enfants de Dieu, souvent écartelés par les exigences de leur vocation, cet exceptionnel témoignage leur fera comprendre que, sur cette route, la différence des milieux sociaux peut se résoudre dans une fraternité attentive et généreuse, née du même amour, nourrie des mêmes fidélités. »

M.-L. T.

F.-X. DURWELL : *Dans le Christ Rédempteur*. Éd. Mappus, Le Puy, 1960; 349 pp.; 13,50 NF.

Un beau livre de théologie spirituelle d'inspiration biblique. L'auteur de *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*, rassemble des articles et des

notes de prédication qui explicitent, soulignent les conséquences pour la vie spirituelle des principes mis en lumière dans le précédent ouvrage. Les sacrements, les vertus, le Christ lui-même, maître de toute vie chrétienne, et la Vierge Marie qui en est le modèle, sont ici considérés dans les perspectives du mystère rédempteur.

I.-H. Dalmais.

Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Fascicules XXVIII-XXIX. Épiscopats-États de vie. Beauchesne, Paris, 1960; col. 897-1408.

Ces deux nouveaux fascicules nous forcent à redire les immenses services rendus par le *Dictionnaire de Spiritualité*. Établir quelles furent en fait au cours des siècles chrétiens les orientations majeures de la vie spirituelle est d'importance primordiale. Ceci présuppose des enquêtes onéreuses. Nul ne peut y suffire. Un dictionnaire comme celui-ci contribue efficacement à une confrontation et à une sommation des efforts individuels. Pourquoi s'étonner s'il arrive que tel article soit hésitant? Les historiens de la spiritualité chrétienne sont rares; au surplus, certains, s'aventurant sur des terrains jusqu'alors inviolés, ont assez d'humilité pour livrer sans tarder le fruit de leur labeur dans l'espoir que d'autres achèveront ce qu'ils auront efficacement préparé. Nous avons particulièrement goûté les études mises sous le couvert des mots *Erasme* (R. G. Villoslada), *esprit* (L. Cognet), *Esprit-Saint dans l'Écriture* (J. Guillet). Mérite une mention très particulière l'enquête consacrée à l'*Érémitisme en Orient* (C. Lialine), là où la vie érémitique ou hésychaste s'affirme comme degré suprême de la vie monastique, et à l'*Érémitisme en Occident* (P. Doyère), là où l'intelligence et l'attrait du dénuement absolu en face de Dieu conduisit non à une institution homogène, mais à la bigarrure *des* érémitismes. Mérite tous éloges l'article *Espagne*, rédigé, pour la plus grande part, en Espagne même, de grands érudits ont collaboré; c'est de quoi passionner quiconque veut suivre les multiples courants de l'Age d'or, si riche d'expérience mystique.

J.-A. R.

M. DENIS, s.c.j. : *Le mystère de l'amour divin.* Théologie et culte du Sacré-Cœur. Apostolat de la Prière, Toulouse, 1959; 238 pp.; 8,50 NF.

Après avoir étudié dans l'Ancien et le Nouveau Testament comment l'amour de Dieu s'est révélé à nous, l'auteur montre par de nombreux textes des Pères, des Docteurs, des saints de tous les temps l'attention que l'Église a toujours portée à ce mystère de l'amour manifesté dans le Christ. Il esquisse ensuite, en suivant de très près l'encyclique *Haurietis aquas*, une théologie du culte du Sacré-Cœur, « somme de toute la religion » selon le mot de Pie XI. Une bibliographie commentée termine l'ouvrage, qui est une bonne synthèse accessible à tous les chrétiens un peu instruits.

M.-L. T.

H. CAFFAREL : *Lettres sur la prière.* Coll. « Anneau d'Or ». Éd. du Feu Nouveau, Paris, 1960; 208 pp.; 7,80 NF.

Ce volume de « Lettres » regroupe des pages déjà parues dans l'*Anneau d'Or*, dans les Cahiers sur l'oraison sous mode d'éditorial, ainsi qu'une conférence publiée dans le numéro de janvier-février 1960 de l'*Anneau d'Or*. Il est très significatif de l'authentique effort de redécouverte actuelle d'une vie d'oraison possible pour tous dans la vie de tous les jours.

On n'y cherchera pas d'abord un

approfondissement théologique, ni une présentation du mystère de la prière, telle que l'Écriture nous le propose, mais une exhortation bienfaisante à la vie d'oraison et des conseils pratiques pour les difficultés quotidiennes de son exercice. On sera particulièrement sensible à la grande attention concrète à l'égard des psychologies actuelles qui anime ces conseils. Et le bien réel que la parution séparée de ces lettres a déjà fait est un gage pour celui que doit faire ce volume.

B. C.

H. BISSONNIER : *Au catéchisme. Que faire pour ceux qui ne peuvent pas suivre?* Documents publiés sous le patronage du Centre national de l'Enseignement religieux. Éd. Fleurus, Paris, 1959; 72 pp.

Tout groupe d'enfants comporte quelques arriérés, et bien des catéchistes se demandent comment les aborder et les mener peu à peu vers une authentique vie de foi. M. l'abbé Bissonnier, spécialiste de l'enseignement religieux, leur donne ici d'utiles conseils, fruits de son expérience : faire confiance à la grâce divine qui agit dans l'âme de tout baptisé, entourer ces enfants d'un climat d'affection compréhensive, préparer avec soin les leçons, partir de la vie et éduquer dans la vie... En quelques pages, mille suggestions du plus haut intérêt.

M.-L. T.

M.-D. CHENU, o.p., A. DE BOVIS, s.j., H. RONDET, s.j. : *L'enfant et son avenir professionnel.* Perspectives théologiques. Coll. « B.I.C.E. Études et documents ». Éd. Fleurus, Paris, 1959; 176 pp.; 7,90 NF.

Voilà un titre qui ne dit pas la richesse de ces trois études sur la théologie du travail. Édité à propos du septième Congrès du Bureau International de l'Enfance (1959), ce recueil déborde, par son intérêt, cette circonstance accidentelle. Le lecteur doit savoir qu'il y est peu question de l'enfant, mais beaucoup du travail.

On connaissait déjà les positions du P. Chenu, mais on aime les retrouver ici, exprimées dans une langue énergique où abondent les formules qui font penser. L'optimisme de l'auteur, nourri du meilleur thomisme, est le climat de toute sa réflexion. On nous rappelle que le fondement de la présence de Dieu dans l'action humaine n'est pas notre échec, mais notre réussite. Il faut s'enfoncer dans la profession pour vivre en elle, et non point à côté d'elle, la vérité de notre vocation surnaturelle; c'est la condition indispensable pour que celle-ci ne soit pas ressentie comme surajoutée. Enraciné dans son œuvre terrestre, le croyant entre aussi dans l'œuvre totale du Christ, dans son *mystère*.

Les articles du P. de Bovis et du P. Rondet ne contredisent pas, mais complètent ces vues à la fois métaphysiques et théologiques. Mais le problème est abordé par eux sous un autre biais. Les deux théologiens jésuites insistent davantage sur l'œuvre de Dieu, celle de la Création et celle de la Rédemption, et, d'autre part, ils sont plus attentifs aux conditions d'exercice du travail humain. Plus descriptives que celle du P. Chenu, leurs études apportent les éléments d'une synthèse à faire : on y trouve tous les matériaux bibliographiques et déjà une bonne formulation des principales difficultés de l'entreprise.

Guy Lafon.

R. P. THOMAS, o.c.s.o. : *Mariale* (Aelred de Rievaulx), I et II. Texte latin-français. Coll. « Pain de Cîteaux ». Abbaye de Chambarand (Isère), 1960; 125 et 128 pp.

Après d'excellentes notes sur Guillaume de Saint-Thierry, voici dans la

même collection « Pain de Cîteaux » deux volumes de textes marials d'Aelred de Rievaulx. Lorsqu'on connaît l'amour des premiers cisterciens pour Notre-Dame, ces pages n'étonnent aucunement. « C'est presque un autre Bernard que notre Aelred », disait-on de lui, à coup sûr cela est vrai pour sa dévotion à la Vierge. Quelle chaleur dans ses écrits et dans ses sermons lorsqu'il écrit ou parle de Marie ; il semble à lire ces pages qu'une inspiration s'emparait de lui et que l'Écriture coulait de sa plume ou de sa bouche pour louer et chanter Notre-Dame. Rien d'affecté, rien de forcé, mais l'expression naturelle d'un cœur aimant et délicat. Ces textes bien présentés et bien traduits réchaufferont nos cœurs et avec Aelred nous dirons notre amour à Marie.

D'autres volumes comme celui-ci compléteront ce *Mariale* avec Gueric d'Igny, Isaac de l'Étoile, Amédée de Lausanne, Adam de Perseigne et Ogier de Locédéo. Une belle lignée digne de Cîteaux.

P. F.

D. JUDANT : *Les deux Israël, essai sur le mystère du salut d'Israël selon l'économie des deux Testaments.* Éd. du Cerf, Paris, 1960; 247 pp.; 10,80 NF.

L'auteur de cet essai se propose de contribuer au rapprochement entre Israël et les chrétiens en exposant la doctrine la plus largement représentée dans la tradition chrétienne sur la vocation d'Israël accomplie dans la venue du Messie. Depuis lors, le peuple juif a perdu son privilège de peuple élu; c'est l'Église qui en hérite. Mais, en raison de la fidélité de leurs pères les juifs restent plus que d'autres appelés à la conversion au Christ. L'auteur croit devoir nier catégoriquement toute signification spéciale, au plan de l'histoire du salut, pour les événements qui marquent l'existence du peuple juif depuis deux mille ans. Son livre sera assurément bienfaisant dans la mesure où il réfute les préjugés et les mésinterprétations, malheureusement trop fréquents, au sujet des juifs dans l'économie du salut. Mais si la doctrine exposée est sûre, on peut douter qu'elle soit parfaitement satisfaisante. Peut-être conviendrait-il de se demander si tous les éléments en sont aussi solidement fondés et si des voies nouvelles ou du moins jusqu'ici peu explorées ne mériteraient pas d'être considérées avec plus d'attention.

I.-H. D.

M. BERNARD : *Les XV mystères du Rosaire selon le Nouveau et l'Ancien Testament.* Éd. du Cerf, Paris, 1959; 48 pp.

Il y a un an Jéricho lançait trois disques pour aider à prier le Rosaire. Le texte, de Michel Bernard, faisait découvrir le sens des Mystères par le rapprochement de pages de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il a été imprimé à part et pourra servir à tous les chrétiens qui désirent renouveler, étoffer leur méditation du Rosaire, qui veulent dépasser l'aspect anecdotique de l'événement pour porter un regard de foi et d'amour sur le plan de Dieu et l'œuvre de notre rédemption.

M.-L. T.

A. VON SPEYR : *Die Beichte* (La confession). Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960; 289 pp.

Ce livre est centré sur l'acte même de la confession. Celle-ci implique une attitude de sincérité, de dévoilement devant Dieu, qui trouve son origine et son fondement dans celle du Fils devant le Père au sein de la Trinité. Le Fils lui-même est venu ici-bas nous la manifester. En acceptant le dessein du Père, en confessant au nom de l'humanité l'indignité du pécheur devant Dieu et en accueil-

nt le pardon divin dans une ouver-
ıre totale à la volonté divine, le
hrist nous offre le modèle et nous
érite la grâce de la parfaite confes-
on. A partir de cette idée centrale,
auteur développe une foule de sug-
:stions utiles pour la vie chrétienne.
e style aisé et abondant, auquel les
'écédents ouvrages de Mme Adrienne
on Speyr nous ont accoutumés, rend
cile la lecture de cet ouvrage.

R.-L. Oechslin.

ady J. OF NORWICH : *Offenba-
rungen von göttlicher Liebe.* Intro-
duction et traduction de Elisabeth
Strakosch. Coll. « Sigillum », n. 17. Johannes Verlag, Einsiedeln, 1960; 99 pp.

Sainte Julienne, la recluse de Nor-
ich, est une des grandes mystiques
ı XV^e^ siècle. Pour trouver des spi-
tuels qui lui soient comparables, il
ut évoquer les plus grands noms :
ux d'un Maître Eckhart, d'une
echtilde de Magdebourg, d'un
uysbroeck. Elle écrit à l'époque où
dévotion à l'humanité du Christ
sse au premier plan. Nous trouvons
ıssi ce trait chez elle : sa piété se
ractérise par une intimité très sim-
e avec Jésus, sans la moindre mièe-
erie. Néanmoins l'atmosphère où
ligne sa spiritualité est beaucoup
us celle du triomphe du Christ qui
troduit dans les profondeurs de la
rinité et de l'amour divin. D'où, la
le qui rayonne de tous ses écrits.
La présente édition des *Révéla-
ms de l'amour divin* nous donne
ur la première fois la traduction
langue moderne d'un manuscrit
couvert en 1909. Jusqu'alors on ne
nnaissait qu'une version fort déve-
ppée. On crut d'abord que le texte
urt ici présenté n'était que l'abrégé
l'autre. En réalité, il s'agit de la
emière rédaction des révélations,
tant de 1413, dépouillée des ré-
xions que Julienne y ajouta par la
ite. Le texte nous apparaît donc
ns toute la fraîcheur du premier jaillissement de la pensée. On comprendra aisément l'intérêt de cette édition. C'est un apport remarquable à la connaissance de l'expérience chrétienne.

R.-L. Oechslin.

Dom Lugi BOGLIOLO : *Ascesi Sacerdotale nella dottrina di Summi Pontefici.* Éd. Ancora, Milan, 1960; 275 pp.; 800 lires.

Il est superflu de rappeler le souci constant des papes pour la sanctification du clergé, que ce soit Jean XXIII ou ses prédécesseurs immédiats. C'est et ce fut un des principaux soucis de leur charge apostolique que « d'affermir leurs frères » dans leur vocation sacerdotale. Aussi est-ce un beau florilège que l'auteur nous offre et qui aidera tous les prêtres à vivre toujours plus leur sacerdoce pour que celui-ci soit la lumière de l'Église et le guide des fidèles vers le Christ.

P. F.

A. MAGGIALI : *Psicopedagogia dei candidati al sacerdozio.* Éd. Ancora, Milan, 1960; 356 pp.; 1200 lires.

Ce livre porte en sous-titre : « Le séminariste de 10 à 18 ans et la vocation sacerdotale ». Il a donc pour but d'éclairer et d'aider ceux qui s'occupent des petits séminaristes par une psycho-pédagogie adaptée à la personne du candidat au sacerdoce en tenant compte de la transcendance de sa vocation qui en fait « un être mystérieux ». L'auteur sait rendre au problème ses vraies dimensions et étudier cette psycho-pédagogie en prenant le candidat au sacerdoce tel qu'il est en lui-même et de par son milieu social et familial pour réaliser un sacerdoce actuel. Une excellente bibliographie mise à jour et tenant compte des meilleurs travaux actuels de tous pays ainsi qu'un index rendent ce livre utilisable et facile à prolonger.

Un livre qui est appelé à rendre service aux éducateurs formateurs de futurs prêtres, car il ne nous semble pas avoir son égal, ce qui s'applique à l'Italie directement ne limitant aucunement ce qui est valable pour tous et en tous lieux.

P. F.

O. MOSSHAMER : *Priester und Frau.* Herder, Freiburg; 346 pp.

Le prêtre et la femme : quel livre utile et pratique. Un guide très sûr. O. Mosshamer possède une expérience peu commune : pendant plus de trente ans, par ses écrits et ses fonctions, elle a été comme la cheville ouvrière d'un vaste mouvement ayant pour but la formation chrétienne et catholique des jeunes filles, surtout dans le diocèse de Ratisbonne. C'est une expérience, un témoignage, et la sérénité de ce témoignage explique le ton du livre, simple, clair, énergique même et plein d'assurance en face de questions infiniment délicates. O. Mosshamer parle du sacerdoce et de la femme, de la rencontre du prêtre et de la femme, de leur collaboration, du prêtre et de la jeune fille, du prêtre et de la religieuse, du prêtre et de la famille. Aucune étroitesse, mais ouverture et franchise; « largeur de vue », si l'on veut, mais objectivité et prudence. On chercherait en vain un mot d'approbation pour ce « nivellement » qui entre si facilement dans une certaine méthode pastorale d'aujourd'hui, Cet ouvrage distance tout ce qui existe sur le sujet; dans la sphère de la langue française, il faudrait s'en inspirer ou, mieux encore, le traduire.

J. HILD.

K. RAHNER, s.j. : *Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium.* Herder, Freiburg Br.; 106 pp.

L'auteur groupe ici plusieurs articles qui traitent du même sujet : de la théologie, de la mort, et il y ajoute une note sur le martyre, qui est *la* mort chrétienne, le « style » le plus élevé de la mort. Pages très denses (denses de la densité à laquelle nous a habitués le P. K. Rahner !). Plan scolaire et passablement dialectique, mais réflexions personnelles, sympathiques, profondes, surtout dans la perspective du mystère de la résurrection des corps. Réflexions plutôt qu'études : on regrette l'absence des références bibliographiques.

J. H.

J. BERGMANN : *Läuterung hier oder im Jenseits. Wider die Verkümmerung des geistlichen Lebens.* Pustet, Regensburg; 272 pp.

Ce sous-titre nous prévient déjà qu'il ne s'agit pas d'un de ces livres sur le purgatoire, qui ont l'habitude de nous exaspérer. C'est plutôt un appel à cette vie mystique qui, selon Bucceroni, consiste d'abord à ne pas pécher. Mais l'ascèse ne suffit pas. Il faut une orientation, un engagement mystique qui sauve et purifie parce que c'est Dieu qui, dès ce monde, entre réellement dans notre vie. Vie spirituelle au sens vrai du mot. Derrière tout l'exposé se tient une véritable nuée de témoins dont on ne songe pas à discuter l'autorité.

J. H.

J. COMBLIN : *Théologie de la Paix. Principes.* Coll. « Encyclopédie universitaire ». Éd. Universitaires, Paris, 1960; 328 pp.

Le projet ne manquait pas d'intérêt. Quand on ouvre ce livre, on est heureux de découvrir autre chose qu'une casuistique de la guerre et de la paix. L'abondance de l'information que déploie l'auteur témoigne d'une enquête approfondie dans tout le vaste domaine de la théologie biblique. L'ouvrage offre une belle et exacte description de la notion de paix chez

s écrivains sacrés. Les vues fécon-
s ne manquent pas sur le caractère
rnaturel de la paix dont Dieu est
auteur, non plus que sur la préca-
té fatale des arrangements qui se
ndent sur la seule puissance des
mmes. Bon nombre de mythes sur
guerre sainte et sa prétendue jus-
ication biblique sont heureusement
truits.

Pourtant la déception est grande à
lecture de cette longue étude.
'auteur nous promet les *principes*
une théologie de la paix. Or, il ne
ffit pas d'une enquête pénétrante à
avers la Bible pour dégager ces
incipes qui fondèrent une théologie.
sa manière, cet ouvrage pose à
uveau la difficile question de la
éologie biblique, de sa nécessité et
ses limites. A lire M. Comblin
ns son livre si documenté on com-
end mieux qu'une réflexion scrip-
raire a besoin d'être relayée par la
éculation théologique. Sinon, on
ste en route, on ne quitte pas l'é-
le littéraire et le domaine des mo-
graphies.

GUY LAFON.

VANN, o.p. et P. K. MEA-
GHER, o.p. : *Changer les pierres
n pain. La grande tentation.* Trad.
franç. de Madeleine CHAVANON.
Coll. « Siècle et catholicisme ».
Mame, Paris, 1960; 224 pp.;
3,73 NF.

Sous la forme d'un commentaire de
tentation du Christ au désert,
ici un excellent rappel de la pré-
ce de Satan parmi nous; la vie du
rétien est une option et un com-
t, nous avons toujours à choisir
ntre les pierres et le pain », entre
fidélité, parfois héroïque, à la Pa-
e de Dieu et nos multiples com-
dités personnelles, notre orgueil,
re présomption. Mais ce n'est pas
ez de lutter pendant la tentation,
d'appeler Dieu à l'aide quand nous
mmes en péril; il faut se fortifier
s cesse par un plus grand amour,
par une prière constante, par la ré-
ception des sacrements. Alors nous
parviendrons à la vraie liberté, celle
des enfants de Dieu; alors nous pour-
rons tout dans le Christ qui est notre
force. A recommander largement à
tous les chrétiens.

M.-L. T.

H. SCHLIER : *Mächte und Gewal-
ten im Neuen Testament.* Herder,
Freiburg; 64 pp.

Le célèbre exégète et philosophe de
Bonn publie ici des réflexions qui
donnent à penser au milieu d'un
monde où la puissance de Satan n'est
plus guère qu'un mythe. Trois cha-
pitres (Nature et action des Puis-
sances, Le Christ et les puissances,
Le chrétien et les Puissances) explip
pitres (Nature et action des puis-
sances du mal et comment celles-ci
ne cessent de se dresser contre le
Christ et les chrétiens tant que nos
noms ne sont pas définitivement ins-
crits dans le ciel. Ces pages impres-
sionnent vivement; à les lire on ap-
prend à voir le monde d'aujourd'hui
avec d'autres yeux, mais sans perdre
quoi que ce soit de son optimisme
chrétien.

J. H.

H. SCHLIER : *Wort Gottes. Eine
neutestamentliche Besinnung.* Werk-
Bund-Verlag, Würzburg; 71 pp.

Autrefois professeur d'exégèse à la
Faculté de théologie protestante de
Bonn, maintenant, depuis sa conver-
sion, professeur à la Faculté catho-
lique de la même Université,
H. Schlier ne cesse d'exercer une
influence grandissante sur la pensée
catholique de son pays. C'est sans
doute ce qui explique la parution de
ces pages qui reproduisent des confé-
rences sur la prédication de la Pa-
role de Dieu. L'auteur présente cette
prédication comme un « évangile »,
la transmission d'un message entouré

de tout ce que cela suppose comme mystère divin et humain à la fois. On ne perdrait pas son temps à traduire ce petit livre.

J. H.

F. CHARMOT, s.j. : *L'union au Christ dans l'action*. Éd. de la Bonne Presse, Paris, 1959; 315 pp.; 9,60 NF.

Les activités sans cesse multipliées de l'apôtre lui rendent toujours plus difficiles, semble-t-il, la prière et l'union habituelle à Dieu. Pourtant l'exemple de nombreux saints est là pour nous montrer qu'une synthèse harmonieuse est possible entre « engagement » et vie de prière. Ignace de Loyola ne fut-il pas un grand contemplatif et le type même de l'homme d'action ? C'est à son école que nous met le P. Charmot, pour nous apprendre à demeurer intimement unis au Christ à travers tout, à être totalement soumis à l'Église, à rester sous la dépendance de l'Esprit de Dieu. Cela ne se fait pas sans efforts de renoncement, sans une discipline généreusement assumée, sans l'acceptation totale des épreuves qui ne manquent pas à l'apôtre. L'action menée selon Dieu peut alors être vraiment source de sainteté. Ouvrage substantiel qui révèle une connaissance approfondie de la spiritualité ignatienne.

M.-L. T.

Marceliano LLAMERA, o.p. : *La perfección y la renovación de la vida religiosa*. Éd. Juan Flors, Barcelone, 1959; 92 pp.

Rédigée pour le Congrès des états de perfection qui s'est tenu à Rome en 1950, cette plaquette expose, en suivant fidèlement saint Thomas, les motifs et les moyens qu'a tout religieux de tendre à la perfection.

Ph. R.

F. PETIT, o. praem. : *Les cantiques des montées*. Éd. Vitte, Lyon, 1959; 176 pp.

Retraite prêchée à des moines, sous forme de commentaire des psaumes graduels. Ces psaumes (120-134), que les Juifs chantaient en montant en pèlerinage au Temple, peuvent aujourd'hui encore scander la marche du chrétien vers la Jérusalem céleste et l'aider à méditer sur sa condition d'*homo viator*. Des souvenirs d'un séjour en Palestine illustrent ces quinze conférences, d'une lecture agréable et facile.

Ph. R.

LA BIBLE

C. SPICQ, o.p. : *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*. Tomes II et III. Coll. « Études bibliques ». Éd. Gabalda, Paris, 1959; 412 et 368 pp.; 34 NF chaque.

Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* (tome XCIX, 1958, pp. 203-204) connaissent déjà le premier tome des riches études du P. Spicq sur l'*Agapè dans le Nouveau Testament*. Avec une diligence qui force l'admiration et dont on ne saurait trop le remercier, l'auteur vient de donner, coup sur coup, à quelques mois d'intervalle, les tomes II et III de son *Analyse des textes*. Ainsi s'achève la première étape de la construction de cette monumentale « théologie néotestamentaire en fonction de la charité » : l'analyse systématique de tous les textes utiles pour « savoir exactement ce qu'est cet amour de charité » et « ce que Jésus et ses disciples entendaient, lorsqu'ils par-

laient d'*amour* de Dieu, pour Dieu et pour les hommes ». Après ce travail fondamental et irremplaçable qui prémunit « contre une lecture arbitraire ou tendancieuse des textes », le dessein de l'auteur est de présenter plus tard, en un quatrième tome, la synthèse des résultats obtenus par l'exégèse : elle se pressent d'ailleurs au cours des analyses, car le P. Spicq a soin d'esquisser, après l'étude d'un livre ou d'un groupe de livres bibliques, un chapitre de conclusions qui offre les premières élaborations des matériaux rencontrés.

***

C'est en pleine clarté, désormais, qu'apparaissent les grandes articulations du minutieux travail d'*Analyse des textes* poursuivi à travers trois gros volumes. La première partie : étude de *la Charité dans les Synoptiques*, se trouvait dans le tome I, où commençait également la deuxième partie : l'importante enquête sur *la Charité dans les Actes des Apôtres et le corpus épistolaire à l'exception des Épîtres johanniques*; l'auteur examinait d'abord l'emploi du terme « Charité » dans l'Épître de Jacques et les Actes, ainsi que l'usage du verbe « aimer » dans les Épîtres de saint Paul. Le tome II continue donc cette recherche : la majeure partie en est réservée à une longue étude (pp. 9-270) de tous les textes pauliniens (sauf les Épîtres pastorales, voir tome III) qui contiennent le substantif *agapè*; elle permet à l'auteur de conclure par une synthèse très nourrie sur *La morale paulinienne de l'amour* (pp. 271-305). Il restait à analyser les onze passages des Épîtres de saint Pierre et de saint Jude où se rencontre le vocabulaire de l'amour (pp. 307-363; cf. pp. 347 sq. la question des « agapes »); à expliquer l'origine de la triade paulinienne : foi, espérance, charité (Appendice I, pp. 365-378), et à préciser les caractères de la « bénignité », si apparentée à la charité et si souvent nommée dans saint Paul (Appendice II, pp. 379-391).

Saint Paul a reçu de la communauté primitive, laquelle l'avait apprise du Seigneur, la notion d'*agapè* : amour infusé par Dieu dans le cœur des chrétiens, consistant dans un attachement religieux à Dieu même ou au prochain, mais essentiellement dynamique, prompt à se dévouer et à faire ses preuves (tome II, p. 302). L'*agapè* sera « l'expression adéquate de l'Évangile proprement paulinien. Celui-ci, en effet, est centré sur le Christ et sa crucifixion. Or la mort du Sauveur révèle et la charité de Dieu et celle de son Fils. Les croyants adhèrent à cet amour et doivent y correspondre par la charité envers Dieu et le prochain. Avant saint Jean, c'est saint Paul qui a placé l'*agapè* au centre du christianisme » (pp. 9, 271).

« Ce que saint Paul ajoute à l'enseignement de la tradition... c'est le rattachement de la charité au Saint-Esprit et la conception d'une charité dans l'Esprit » (p. 303). Dans le plan salvifique de Dieu, l'amour divin prend l'initiative, et vivre en chrétien c'est participer, sous l'influence du Saint-Esprit qui la donne (pp. 281 sq.), à cette charité divine qui inspire pensées et conduite (p. 305). C'est « aimer » Dieu ou le Christ et le prochain, d'une charité active, énergique, croissante, conduisant au sacrifice de soi dans le service de Dieu et du prochain (pp. 287-302) jusqu'au terme final de la vie éternelle dans l'amour de Dieu. « La charité est toute la religion et toute vertu. Le chrétien n'a pas autre chose à faire qu'à aimer » (p. 305).

La troisième partie, la dernière, fait l'objet du tome III : *la Charité dans les Épîtres pastorales, l'Épître aux Hébreux et les Écrits johanniques*. Des remarques générales justifient ce groupement : « C'est dans les ultimes écrits du Canon que Dieu a révélé au mieux son amour et que la sémantique de l'*agapè* atteint son

étape définitive... Comme toujours, le sens des vocables suit l'évolution des idées, et la réflexion apostolique a enrichi le terme de charité de tout l'enseignement de la vie et de la doctrine du Sauveur » (p. 5). La présence des Épîtres pastorales à cet endroit ne doit pas étonner : elles sont étudiées à part (pp. 9-63), bien qu' « authentiquement pauliniennes », parce qu'elles « traduisent l'ultime pensée de l'Apôtre, imprégnée de l'ambiance éphésienne dont saint Jean sera également dépendant », et que « la charité s'y trouve définitivement située en relation avec l'épiphanie de Dieu et du Christ, au centre même, par conséquent, de l'économie du salut » (p. 9). Par contre, l'examen de l'Épître aux Hébreux ne requiert que quelques pages (pp. 64-69), parce que « cet écrit, doctrinalement si dense, est le plus pauvre de tout le Nouveau Testament en notations 'charitables' » (p. 64); cependant *l'agapè* y est exprimée par quelques équivalences et « affleure même sous les textes les plus sévères »; « la révélation que l'Épître expose du cœur du Sauveur va peut-être plus loin que tous les autres écrits du Nouveau Testament » (p. 68).

Le P. Spicq devait, avant d'aborder les *Écrits johanniques*, compléter ses analyses sur l'*agapè* par un regard sur d'autres vocables qui expriment également la réalité et les nuances de l'amour. Ainsi pare-t-il au reproche d'une base lexicographique trop étroite par un chapitre sur l'adjectif « *agapètos* — ignoré du quatrième Évangile et de l'*Apocalypse* — dans les Épîtres du Nouveau Testament » (p. 70-80), et par un autre chapitre sur « *philein* et les autres termes d'amour dans les Actes et le *corpus* épistolaire » (pp. 81-110).

Enfin on attendait avec ferveur l'ample exposé (pp. 111-357) sur la théologie johannique, au moment où se clôt la révélation et où saint Jean résume « tout le mystère du salut dans l'*agapè* divine ». La charité dans l'*Apocalypse* (pp. 111-124) et dans le quatrième Évangile (pp. 125-218), s'exprime intentionnellement dans les termes d'*agapè* et d'*agapân* (aimer), ce que met en relief l'usage des vocables *philein* et *philos* dans les écrits johanniques (pp. 219-245). Quant aux Épîtres de saint Jean, pour lesquelles « une étude de la charité... demanderait un commentaire exhaustif », le P. Spicq s'est attaché à relever soigneusement dans ces écrits « les nuances nouvelles et les compléments qui enrichissent de façon définitive la notion néo-testamentaire d'*agapè* » (p. 246-312). En dernier lieu, il s'agissait de dégager les grandes lignes de la pensée johannique sur l'*agapè* en la confrontant principalement aux données des Synoptiques et de saint Paul. Dans et par le Christ, les hommes peuvent percevoir ce qu'est l'*agapè* de Dieu : un amour qui se manifeste, se révèle et se prouve envers eux par le don du Fils victime de propitiation pour leurs péchés, et par une communication de la nature même de Dieu qui est amour à ceux qui, « nés selon l'esprit », sont véritablement « nés de Dieu », « enfants de Dieu ». C'est la conclusion de ce livre (pp. 313-357).

***

Le survol de ces deux nouveaux volumes sur l'*agapè* en a fait pressentir déjà toutes les richesses. Désormais il est possible de suivre avec sécurité le développement de la théologie de l'amour dans la révélation néo-testamentaire du I^er^ siècle après Jésus-Christ. Les grands cadres de l'enquête répondent au souci de progresser par larges tranches d'histoire, même si, à l'intérieur des groupements, les écrits sont examinés dans leur forme actuelle et presque toujours selon leur ordre canonique. Le P. Spicq, dont les notes témoignent de l'information impeccable et du souci constant de critique littéraire et historique, n'a pas

jugé majeur cet inconvénient : s'en tenant au plan théologique qui traite les textes à leur stade d'élaboration définitive et en fonction de l'ensemble de la Révélation, il n'a pas cru devoir sacrifier, parce qu'il les estimait secondaires, aux détails, parfois si incertains et si mouvants, de reconstitution de chronologie et de genèse littéraire des péricopes.

La finesse de ses analyses, que ne paralyse jamais une érudition d'ailleurs prestigieuse, permet à l'auteur de fixer le sens exact de chaque terme et d'en préciser les nuances, de dégager les valeurs théologiques et spirituelles, de les considérer sereinement sous le regard de la foi, à travers d'amples exposés dont la ferveur religieuse et l'enthousiasme sont communicatifs. Rien n'est laissé de côté dans les enquêtes exhaustives, et cependant le lecteur ne se sent jamais perdu dans le dédale des recherches : les esquisses de synthèse rattachent sans cesse les remarques particulières aux thèmes généraux, les comparent aux données déjà acquises et préparent les nouveaux développements. A la fin de chaque volume, une table des textes analysés, un index analytique des sujets traités et un index des mots grecs facilitent la recherche de tel ou tel thème. Quelles ressources et quelle joie offre l'étude des véritables monographies consacrées à des textes célèbres, telles : l'hymne à la Charité de 1 Co 12, 31-14, 1 (t. II, pp. 53-120); l'étreinte de la Charité, 2 Co 5, 14 (pp. 127-136); la Charité authentique, 2 Co 6, 8; 8, 8; Rm 12, 9-21 (pp. 136-155); la lumineuse épiphanie de la Charité (t. II, pp. 15-44); l'union au Christ et aux frères dans la Charité, Jn 15, 9-17 (pp. 149-170), etc.

***

Quiconque voudra approfondir la théologie de l'*agapè* ou simplement en parler avec rectitude se référera obligatoirement à l'œuvre du P. Spicq. Tout en souhaitant que celui-ci puisse bientôt la couronner par le volume de synthèse attendu, il faut déjà répéter au lecteur la vieille invitation : *Tolle, lege! Prends et lis!* Il ne le regrettera pas, tant ces pages renferment de théologie sûre, le meilleur aliment d'une vie spirituelle authentique. Il remerciera l'auteur de son ardeur passionnée à le guider plus avant dans la connaissance de l'amour de Dieu, une connaissance qui s'achève en amour. Car n'est-ce pas le vœu de saint Jean, que fait sien le P. Spicq : « Que l'*agapè* de Dieu soit participée à la perfection, qu'elle agisse sans entrave 'avec nous, en nous' » ?

J. TRINQUET.

J. CANTINAT : *Les Épîtres de saint Paul expliquées*. Éd. J. Gabalda, Paris, 1960; 234 pp.; 9,90 NF.

L'intention de M. Cantinat a été de rassembler sous une forme commode « les éléments indispensables à la bonne compréhension des épîtres de saint Paul » (p. 9). Sans trancher les problèmes, il suppose Phil. écrite d'Éphèse entre 54 et 57, et Gal. également ou même de Macédoine ou de Corinthe en fin 57. Il est conduit ainsi à présenter les épîtres dans l'ordre que voici : 1 Th, 2 Th, Ph, 1 Co, 2 Co, Ga, Rm, Col, Ep, Phm, 1 Tm, Tt, 2 Tm, He. Le lecteur qui est censé lire le texte d'autre part, trouvera pour chaque épître, une bibliographie s'ajoutant à celle des pp. 12-14 et comprenant comme elles, sauf exception, des livres ou articles écrits en français par des auteurs catholiques; une brève introduction, une analyse détaillée qui, suivant un plan clair et bien apparent, résume ou glose légèrement le texte pour en bien montrer l'enchaînement, en intercalant quelques références aux commentaires ou simplement à la Bible de Jérusalem et à ses notes importantes; enfin un bref aperçu des données doctrinales de

l'épître, que le lecteur rapprochera entre elles s'il veut se faire une idée d'ensemble de la pensée paulinienne. On ne peut ici se lancer dans un examen détaillé, notons à titre d'exemple que le P. Cantinat divise la première partie de Rom. en « trois grandes sections » très simples : 1-4, 5-8, 9-11; qu'il coupe, avec raison, Heb. entre 3, 7-4, 13 et 4, 14-5, 10. Partout on devine l'expérience du professeur. Habitué à ne pas compliquer les choses, sans prétention, mais sûr, il nous offre un guide tel qu'il n'en existait pas et qui rendra service.

Fr. L.-M. Dewailly.

LIBERMANN : *Commentaire de saint Jean.* Avant-propos du R. P. A. Cabon, c.s.sp. Introduction de P. Blanchard. Choix de textes par le R. P. L. Vogel, c.s.sp. Coll. « Les grands mystiques ». Desclée de Brouwer, Paris, 1958; 316 pp. 15 NF.

Le Vénérable Libermann, restaurateur ou plutôt deuxième fondateur de la Congrégation des Pères du Saint-Esprit, est un des maîtres spirituels les plus attachants du XIXe siècle, et ses écrits sont une source à laquelle non seulement ses fils spirituels, mais aussi de nombreux chrétiens continuent à puiser. Il est donc heureux qu'on ait pris l'initiative de rééditer sous la forme d'extraits son commentaire de l'Évangile de saint Jean, les éditions antérieures datant du siècle dernier étant introuvables. Dans ce commentaire qui explique le texte latin de la Vulgate, on ne cherchera pas l'analogue des œuvres de nos exégètes modernes. Bien que fils de rabbin ayant fait lui-même dans sa jeunesse des études rabbiniques très poussées, Libermann utilise somme toute assez peu dans son explication les connaissances qu'il avait acquises autrefois. Il s'agit plutôt d'un commentaire théologique et spirituel à la manière des Pères dont il partage le goût pour l'exégèse allégorique. Les explications très simples, mais profondes dont il fait suivre le texte sacré seront utiles à ceux qui chercheront dans l'oraison à goûter plus profondément l'Évangile de Jean. Les extraits sont précédés d'une introduction de P. Blanchard qui en dégage les idées maîtresses. Il est cependant très regrettable que les références renvoient non à l'édition présente du commentaire, mais à l'édition intégrale antérieure, ce qui les rend inutilisables.

F. D.

LUBAC (H. de, s.j.) : *Exégèse médiévale.* Les quatre sens de l'Écriture, Ire partie. Coll. « Théologie », Aubier, Paris, 1959; 712 pp.

Ce titre austère et trop modeste est loin de laisser soupçonner la richesse spirituelle de ces deux volumes. Partant du célèbre distique d'Augustin de Dacie popularisé par Nicolas de Lyre : « La lettre nous enseigne les faits, l'allégorie ce qu'il faut croire, le sens moral ce qu'il faut faire, l'anagogique où il faut tendre », le P. de Lubac entreprend de débrouiller l'écheveau complexe de cette théorie des quatre sens scripturaires qui devient classique en Occident vers le milieu du XIIe siècle. C'est à vrai dire le résultat de la lente fusion de deux classifications qui condensent les principes de deux méthodes d'exégèse : l'une a trouvé sa forme définitive chez saint Grégoire le Grand, élaborant la logique interne du mystère chrétien telle que l'avait dégagée saint Augustin; l'autre, par l'intermédiaire de Cassien et de saint Eucher, remonte à Origène, adaptant à l'Écriture la division tripartite de l'homme : corps, âme, esprit. Mais en fait, chez Origène lui-même, on trouve une double interprétation de cette division; l'une, héritée de Philon, relève d'une exégèse moralisante qui fait violence au dynamisme biblique; dans l'autre, au contraire,

c'est au travers du mystère immédiatement dégagé de la lettre, que s'établit la signification spirituelle. Dans le premier cas nous nous trouvons en présence de spéculations de nature plutôt philosophique, dans le second, Origène « expose une ascèse et une mystique d'allure christologique, ecclésiale et sacramentaire; c'est, fondée sur le dogme, une véritable histoire de la vie spirituelle » (p. 203).

Cette recherche de paternité aurait pu être faite avec la sécheresse technique d'une enquête de police. Mais, pour le P. de Lubac, elle devient occasion — sans rien perdre de sa rigueur — de nous faire profiter de son extraordinaire familiarité avec cette foule immense de nos Pères dans la foi qui, durant près d'un millénaire, ont puisé dans cette tradition leur amour et leur connaissance des Écritures. Qu'on lise les pages éblouissantes sur la postérité d'Origène en Occident (pp. 207-304) ou sur l'exégèse monastique et saint Bernard, lecteur et interprète de Grégoire et d'Origène (pp. 586-682). Dès son introduction l'auteur nous dit son intention de nous introduire dans un monde que nous ne connaissons plus guère et que nous avons peine à comprendre, mais qui nous a légué, surtout au travers des images peintes et sculptées, un héritage dont nous ne savons plus apprécier la valeur. Les cinq derniers chapitres (pp. 373-682) nous en donnent la clé. Au travers des phrases du P. de Lubac, toutes tissues de réminiscences et de citations, au travers de ses innombrables références qui nous facilitent le contact direct avec les sources, c'est l'une des assises les plus importantes de notre civilisation qui revient au jour. Ces deux volumes se donnent comme une première partie, souhaitons qu'elle soit bientôt suivie de nouveaux chapitres engrangeant les fruits mûrs d'une vie de recherches et de méditations dans l'amitié fervente et l'intelligence savoureuse des grands témoins de la tradition dont le travail obscur a peu à peu constitué le roc avec lequel les théologiens des âges plus récents ont construit leurs édifices.

I.-H. Dalmais.

HAGIOGRAPHIE

Écrits du P. Pierre Chanel, missionnaire mariste à Futuna, 1808-1841. Établis, présentés et annotés par C. Rozier. « Publications de la Société des Océanistes », nº 9. Musée de l'homme, Paris, 1960; 540 pp.

Les écrits actuellement connus de saint Pierre Chanel, premier martyr d'Océanie, sont là, bien à notre main. Quelle fortune ! La chasse aux documents, intensifiée lors de la canonisation (1954), a permis d'établir ce *Corpus*. Bien des pièces, hélas ! manquent. Nous apprenons avec désolation que le *Journal* du missionnaire est en partie égaré et nous apprenons avec colère la disparition d'un recueil de prières et catéchisme en langue Futuna exposé à Rome en 1952. Ce qui subsiste est ici réparti en trois secteurs répondant aux trois étapes de la vie du P. Chanel : vie en France, voyage vers l'Océanie, séjour en Polynésie. On ne surprend l'activité littéraire de Chanel qu'à partir de son ordination sacerdotale (1827). Vicaire à Ambérieu, puis curé de Crozet, aux environs de Genève, il rêve déjà d'évangéliser les États-Unis et, provisoirement empêché, s'agrège avec ses amis Claude Bret et Denis Maîtrepierre, aux aspirants maristes que rassemble le supérieur du petit séminaire de Belley, Jean-Claude Colin. En 1836 ses désirs sont comblés; il fait partie d'un groupe de mission-

naires qui doit évangéliser l'Océanie et s'achemine par Lyon jusqu'au Havre. Émouvantes sont les lettres envoyées du Havre tandis qu'appareille *La Delphine* et celles écrites au cours d'une longue traversée (du 24 décembre 1836 au 8 novembre 1837), marquée par la mort en mer de Claude Bret. Plus émouvant que tout est le *Journal* du missionnaire et les vingt lettres qui subsistent du séjour en Polynésie. On voit Chanel dans l'île de Futuna, prêtre magnifique affronté au paganisme indigène. A travers une multitude de faits, qui peignent admirablement les us et coutumes des naturels, transpirent la foi simple et robuste de Pierre Chanel, sa charité sans bornes, sa patience inlassable. C'est l'échec. Des jeunes gens l'écoutent. Mais les vieillards, les chefs et le roi s'irritent toujours plus de l'évangélisation. Pierre Chanel tombe martyr le 28 avril 1841. L'île de Futuna alors se convertit. Nous n'avons rien d'autre à dire de cette édition de textes et des notes abondantes et précises qui l'accompagnent que ceci : c'est de premier ordre.

J.-A. R.

Paroles mémorables de saint François d'Assise. Traduction et notes par A. MASSERON. Avant-propos par O. ENGLEBERT. Éd. Albin Michel, Paris, 1960; 192 pp.; 9 NF.

P. WILLIBRORD, Capucin : *Le message spirituel de saint François d'Assise dans ses écrits.* Éd. Notre-Dame de la Trinité, Blois, 1960; 368 pp.

P.-M. LEKEUX, Franciscain : *Voie raccourcie de l'amour divin.* Lethielleux, Paris, 1959; 264 pp.; 8,70 NF.

Toute sa vie Alexandre Masseron a étudié saint François; ce livre, qui paraît après sa mort, montre à quel point il le comprenait et s'était imprégné de son message. Il y rassemble les avis du Poverello rapporté par ses premiers compagnons, les met en ordres par thèmes : pauvreté, humilité, joie, prière... et les accompagne de sobres commentaires puisés aux sources historiques. Traduction et notes sont d'une langue impeccable et contribuent à faire de l'enseignement toujours actuel du saint d'Assise un enchantement pour le cœur et l'esprit, accessible à un large public.

L'ouvrage du P. Willibrord est davantage un instrument de travail. Après avoir donné une traduction des écrits de saint François classés en deux groupes : authentiques et douteux, il en établit une table analytique très fouillée (184 pp.) et termine par un index des citations et allusions bibliques qu'ils contiennent. Il rendra service à tous ceux qui veulent étudier la spiritualité franciscaine.

Les fils de François d'Assise ont, comme lui, mis l'accent sur le dépouillement, la recherche de Dieu en toutes choses, la conformité au Christ. Nombre de leurs écrits sont malheureusement inconnus des non-spécialistes; le P. Lekeux en traduit de longs extraits, parfois des opuscules complets, qu'il classe et relie par de courtes explications, de façon à donner un petit traité de vie ascétique et mystique. L'ensemble est plein d'intérêt.

M.-L. T.

H. VICAIRE, o.p. : *Storia di San Domenico.* Éd. italiana a cura di P. Angelico FERRUA. Éd. Paoline, Alba, 1960; 630 pp.; 20 hors-texte; 2.500 lires.

C'est toujours une joie que de signaler la traduction d'un grand livre et c'est bien le cas ici puisqu'il s'agit de l'édition italienne du *Saint Dominique* du P. H. Vicaire, déjà connu de nos lecteurs (cf. *La Vie Spirituelle,* décembre 1957, pp. 519-527). Des deux volumes de l'édition française, les éditeurs italiens n'en ont fait qu'un seul, sans que ce soit au

détriment ni de la présentation ni de l'illustration du livre, Le traducteur a rendu fidèlement l'original selon le désir de l'auteur, mais il l'a fait avec élégance et le livre se lit agréablement. Ce sera pour les lecteurs italiens un ouvrage bien traduit, bien présenté et bien illustré dans lequel ils pourront connaître saint Dominique, le Père des Prêcheurs, et mieux voir ainsi sa place et celle de son Ordre dans l'Église du XIII^e siècle comme dans celle d'aujourd'hui. Soulignons que l'auteur ne s'est pas contenté de laisser reproduire son texte français, mais que, profitant des critiques et suggestions qui lui furent faites lors de sa parution, il nous donne un texte revu, corrigé, complété qui fait de ce livre une seconde édition.

Nous sera-t-il permis de regretter l'absence d'un appendice chronologique de la vie de saint Dominique comme aussi d'une carte récapitulative de tous ses voyages avec leurs lieux et leur temps. D'autre part, il ne semble pas que l'auteur ait tenu compte de la thèse de Catherine Capelle sur le vœu d'obéissance des origines au XII^e siècle, mais peut-être n'en a-t-il pas eu connaissance lors de sa révision.

Que ces quelques remarques n'entachent en rien ce grand et beau livre que nous ne saurions trop recommander aux lecteurs italiens.

P. F.

* * *

Pour le centenaire de saint Vincent de Paul, les éditions du Chalet ont donné un *Monsieur Vincent* superbement illustré de photos et de dessins marginaux. Le texte, intitulé « Images d'un saint », est de Daniel-Rops : biographie vivante qui s'attache à montrer les progrès de Vincent de Paul vers la sainteté. Le volume se termine par un excellent choix de textes. — Et voici que les moines de Ligugé se préparent à célébrer le seizième centenaire de leur fondation par *saint Martin*. Des extraits des récits de Sulpice-Sévère ont été entièrement calligraphiés et illustrés par le P. Louis; vieux textes toujours pleins de pittoresque et de fraîcheur enchâssés en des dessins très modernes, dans une originale présentation du Club du Livre. Mais la production hagiographique ne se limite pas aux centenaires : W.-P. Romain fait connaître la vie et les travaux apostoliques de *Saint Norbert, un Européen* (Vitte). Le fondateur de Prémontré a eu un rôle de premier plan au début du XII^e siècle; évêque, ambassadeur, chancelier d'Empire, il lutte pour les droits de Dieu, il œuvre sans relâche pour promouvoir dans l'Église plus de loyauté, de pauvreté, de vertu. Cette puissante personnalité est évoquée en un style un peu oratoire, dans un récit qui fait sans cesse appel aux sources historiques. — Chez Vitte également, *Le Bienheureux Pierre-Favre*, premier prêtre de la Compagnie de Jésus, par G. Guitton, s.j. Une courte esquisse biographique précède une étude de l'âme du compagnon de saint Ignace : son énergie extraordinaire, son ardeur au travail, sa soif de sacrifice et d'obéissance, son humilité si profonde, son oraison constante, le charme de sa parole sont évoqués avec chaleur et précision d'après ses lettres surtout. — *Sainte Rita de Cascia* a toujours de nombreux dévots. Willy de Spens retrace les étapes de sa vie : son mariage, imposé par ses parents, avec l'un des plus mauvais sujets du pays; la conversion et la mort de son mari, la perte de ses fils, son entrée chez les Augustines, il montre sa réputation de thaumaturge déjà établie de son vivant (chez Plon, 4,95 NF). — Mgr Cristiani a publié à l'Apostolat de la Presse une *Sainte Monique*, qui suit de très près le texte des *Confessions* de saint Augustin et sait faire les mises au point que demande une saine critique historique (5 NF). — Du même auteur, *Charles de Foucauld, pèlerin de l'absolu* (Apostolat de

la Presse, 6 NF). Ce livre se défend d'apporter quelque chose d'original; en réalité il met très intelligemment en valeur les documents déjà connus et fait bien comprendre le cheminement de la grâce dans l'âme de l'ermite du Sahara. La forme en est vivante et le style agréable.

Premier disciple du P. de Foucauld, *le P. Peyriguère* est mort il y a un an au Maroc où il s'était fait berbère avec les Berbères. G. Gorrée campe sa physionomie si peu conformiste, et donne un large choix de ses écrits. Il montre ainsi le secret de cet apostolat missionnaire : le Père voulut « reproduire les traits du Christ dans toutes ses activités », vivre totalement de l'Évangile et selon l'Évangile, et pour cela garder sans cesse le contact avec Dieu dans la prière. Son exemple mérite d'être connu, surtout des jeunes à qui il apprendra comment l'on est apôtre (Bonne Presse, Éd. du Centurion, 6,15 NF). — La vie de *Vital Grandin (La merveilleuse aventure de l'évêque des Prairies et du Grand Nord,* par le P. Breton, Éd. Fayard, coll. « Ecclesia », 12 NF) se déroule dans un autre climat : petit berger, qui fait ses études « par charité », entré chez les oblats de Marie-Immaculée et envoyé dans les régions polaires, il est évêque à vingt-huit ans. Et c'est une extraordinaire odyssée : le froid, la faim, les insectes, la promiscuité font de ses voyages incessants une souffrance toujours renouvelée. Il n'en a cure, il brûle d'apporter le Christ aux Indiens, il implante l'Église dans des terres qui ne la connaissaient pas. A sa mort, il laisse un diocèse en plein essor là où il n'avait trouvé que quelques tribus presque sauvages. Sa cause de béatification a été introduite à Rome en 1937. — Apôtre du Canada, encore, *Mgr Hiral,* dont le P. Trudel continue patiemment et régulièrement d'écrire la biographie. Le quatrième fascicule qui vient de paraître retrace les années où le P. Ange-Marie fut gardien du couvent franciscain de Montréal et provincial (Éd. Franciscaines, Canada). — Mais tout près de nous il y a aussi bien des missionnaires. *Pionniers en soutane,* ils enseignent au Collège de France ou logent en roulottes, arbitrent des matches de rugby ou évangélisent des villages perdus, voulant, selon la consigne de saint Paul, « se faire tout à tous pour les amener tous au Christ ». Maurice Colinon retrace avec verve leurs aventures. Son livre est une suite de reportages qui fera connaître au grand public la beauté du don de soi dans le sacerdoce (chez Plon, 7,20 NF). — Pourtant de telles vocations sont l'exception; pour la majorité des prêtres la participation à l'extension du règne de Dieu se réalise dans une vie très simple. Tel est le cas du *Chanoine Louis Larosé,* dont Mgr Trochu se fait le biographe. Vicaire instituteur dans un village de l'Ouest, puis curé de la nouvelle paroisse de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus à Nantes, il se sanctifia dans l'humilité et dans l'épreuve, par l'exercice de son ministère sacerdotal. Paralysé durant les dernières années de sa vie il ne cessa pas d'être apôtre par la prière et la souffrance, et son influence dure encore.

M.-L. T.

E. UNGER-DREILING : *Josafat, Vorkämpfer und Märtyrer für die Einheit der Christen.* Verlag Herder, Wien, 1960; 424 pp.; DM 16.50.

L'histoire de saint Josaphat Kunzevycz est bien de circonstance en un temps où s'ouvrent des perspectives d'union entre les chrétiens. Né en 1580 à Wolodymyr en Ukraine, il est baptisé dans l'Église orthodoxe sous le nom de Jean. Mais en 1596, à la faveur de l'union des Ruthènes avec Rome, il devient catholique. Il se fait moine et prend le nom de Josaphat; et en 1618 il est nommé à l'archevêché de Polozk. C'est là qu'il mourra le 12 novembre 1623, martyr de la cause de l'unité. Tout en utili-

sant les sources publiées à Rome de 1952 à 1956 par les moines basiliens, l'auteur a cru devoir adopter dans son livre le style des vieilles légendes slaves, ce qui donne au récit un ton de naïveté que tous n'apprécieront pas. Cependant c'était un moyen de nous rendre plus sensibles la vie et la mentalité de ce peuple au milieu duquel vécut saint Josaphat.

R.-L. O.

DIVERS

G. HOURDIN : *Camus le juste*. Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 110 pp.

Cette étude, la première parue après la mort de Camus, est excellente : elle donne d'abord un bref aperçu de la vie et de l'éclatante carrière de l'écrivain, puis elle montre quel fut l'homme : un passionné de la justice, et quels problèmes le hantèrent : celui de l'Algérie surtout. A ces problèmes Camus apportait la réponse du moraliste, Georges Hourdin les pense en chrétien qui met au premier plan non la morale, mais la charité. Ce dernier chapitre : « l'incroyant et les chrétiens » mériterait d'être repris et creusé davantage. Notons la sympathie, la compréhension, la simplicité qui anime de telles pages; c'est là dialogue d'hommes « à qui rien d'humain n'est étranger ».

M.-L. T.

Abbé R. BARON : *Regards catholiques sur l'Inde*. Coll. « Le monde et la foi », nº 273. Desclée et Cie, Tournai, 1959; 70 pp.; 2,40 NF.

Cet opuscule court et substantiel étudie surtout l'œuvre de l'abbé Monchanin que l'auteur visita dans son Ashram indien, et définit les grandes lignes de son action : contact par la sympathie, la pensée, la vie, la liturgie et l'art sacré, afin de conduire l'Inde à la connaissance du Christ sans lui faire perdre ses valeurs authentiques.

M.-L. T.

V.-H. DEBIDOUR : *Brève histoire de la sculpture chrétienne*. Coll. « Je sais — je crois ». A. Fayard, Paris, 1960; 127 pp.; 3,50 NF.

L'esprit dans lequel ce livre fut écrit en fait sa valeur. L'auteur n'a pas étudié comme il arrive trop souvent la sculpture pour elle-même, mais il a voulu nous la montrer en « situation », produit de la communauté qui l'a fait naître et dont elle fut l'expression et le guide. Avec lui nous parcourons alors l'histoire de cette sculpture chrétienne qui s'étale sur toute l'histoire de l'Église, de l'antiquité romaine à nos jours, admirant cette nombreuse production du passé qui nous ravit encore ou nous agace s'il s'agit du XIXe siècle, oubliant qu'il y eut quelques grandes exceptions. Nous regrettons pour notre part que le chapitre consacré à la sculpture actuelle soit si bref, le présent aurait pu être plus longuement exploré et certains sculpteurs, Kaeplin, par exemple, moins rapidement signalés. Tel qu'il est ce livre sera très utile et très apprécié.

P. F.

M. BRION : *Ces palais où Dieu habite*. L'architecture religieuse de 1400 à 1800. Coll. « Je sais — Je crois », nº 124. Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 3,50 NF.

Selon le but de la collection « Je sais — Je crois », l'auteur a réussi à nous documenter sur toute l'évolution de l'architecture religieuse de-

puis la fin du gothique jusqu'à la période révolutionnaire, sans décourager le lecteur profane. Cela vient en grande part de ce qu'il montre de façon vivante l'adaptation des différents styles au génie de chaque nation. Il étudie ainsi la Renaissance en Italie et en Espagne, les formes de transition dans les pays du Nord, le classicisme français, le baroque italien, espagnol et allemand. Nous avons souvent tendance à sous-estimer les églises construites durant ces trois siècles; or, beaucoup sont belles et d'une réelle valeur religieuse. Il faut regretter que l'auteur n'ait pu ajouter à ces cent pages d'analyse une introduction ou une conclusion qui aurait donné aux lecteurs une vue d'ensemble de tous ces courants et de toutes ces réalisations.

M.-L. T.

S. DE LESTAPIS, s.j. : *La limitation des naissances*. Préface du R. P. Michel Riquet, s.j. Publié par l'Institut d'Études Sociales de l'Institut Catholique. 2e éd. revue et corrigée. « Bibliothèque de la Recherche Sociale ». Éd. Spes, Paris, 1960; 329 pp.

On ne sera pas surpris, connaissant la réputation du P. de Lestapis comme spécialiste de la sociologie familiale et de la morale conjugale, qu'un livre de lui sur la brûlante question du « birth control » ait été épuisé en quelques mois — avant même que notre revue ait eu le temps d'en donner l'attentive recension qu'il méritait. C'est donc sur la deuxième édition, qui vient de sortir, que nous nous appuierons pour indiquer, à ceux qui l'ignoreraient encore, ce qu'apporte cette importante étude. Mise à part la *préface* que comporte cette nouvelle édition (elle est du P. Riquet et reproduit un article paru dans le *Bulletin Saint-Luc* en décembre 1959), les différences entre les deux éditions ne sont pas très considérables : notons surtout deux prises de position plus nettes : une opinion (pp. 168 et 177) plus favorable à l'étreinte réservée, où l'auteur voit dans certains cas un « facteur psycho-physiologique d'équilibre hormonal et conjugal », tout en reconnaissant que « la question reste ouverte »..., une mise en garde à propos de l'éthique de situation (p. 185).

Ni le plan ni l'ensemble du texte n'ont été modifiés. Partant du fait actuel de la propagande malthusienne à travers le monde, la première partie de l'ouvrage est un bilan des arguments qui peuvent rendre compte de l'origine et du succès de cette « croisade » : ce tour d'horizon n'est pas absolument exhaustif, mais donne les aspects essentiels (positions « féministes »; positions marxistes; conceptions protestantes des fins du mariage, de la nature et de la loi; réactions de l'Islam et de l'Inde...). La deuxième partie, étudiant les résultats obtenus là où un « planning » a été réalisé (ce qui n'a pas supprimé les avortements, ni même atteint les masses sous-développées), élargit notre vision jusqu'à dresser le tableau d'une *civilisation de la contraception* : en des pages très serrées, elle prouve que les dangers d'une stérilité volontaire (érotisation croissante des mœurs, vieillissement spirituel, pratique homosexuelle plus fréquente, troubles caractériels et mentaux, etc.) n'ont rien de chimérique, mais sont confirmés par les faits.

Après avoir été invité à cet effort de clairvoyance, le lecteur est en mesure de mieux saisir la position catholique, les valeurs qu'elle sauvegarde et les conditions qu'elle suppose. Ceci est exposé en cinq chapitres très nourris, appuyés en particulier sur les textes de Pie XII, et où ne sont jamais perdus de vue ni le niveau de la nature biologique, ni le plan de la personne humaine, ni la participation au mystère de Dieu. Cette partie doctrinale se conclut par le tableau d'ensemble de ce que de-

vrait être une *préparation au mariage* incluse dans l'éducation générale de l'enfant d'abord, poursuivie ensuite auprès des fiancés et des jeunes foyers. Le dernier mot, dans une quatrième partie, reste à « l'engagement » : *signe dans le monde* en dépit de leur infériorité numérique, les chrétiens, restant fidèles au plan de Dieu sur le mariage, doivent être ouverts aux problèmes des « autres » et notamment des pays sous-développés; les objectifs non seulement économiques ou démographiques, mais sociaux et culturels, qu'il faudrait avoir pour poursuivre dans un esprit de coopération internationale une politique de la population, ne peuvent leur rester étrangers s'ils veulent accéder à une charité authentique et créatrice. On voit la richesse et la diversité d'aspects de cet ouvrage, qui n'est pas seulement une somme d'informations et un guide pour la réflexion, mais qui est nourri de doctrine et s'achève par un appel apostolique. Au lecteur qui voudrait poursuivre l'étude de telle ou telle question, de nombreuses références en bas de page indiquent les documents et les textes de base ainsi que les plus importants ouvrages récents, en langue anglaise comme en langue française.

R. M.

La presse et les lectures. Ensemble de textes de S. S. Pie XII publiés sous la direction du R. P. Paul A. Martin, c.s.c. Éd. Fides, Montréal et Paris, 1959; 167 pp.; 6 NF.

Le présent livre reprend, en le complétant, un numéro spécial de la revue canadienne *Lectures* qui, à l'occasion de la mort de Pie XII, avait rassemblé « la majeure partie des textes du regretté Pontife sur la presse et les lectures », sous les quatre chapitres suivants : les techniques de diffusion en général, la mauvaise presse et la littérature malsaine, la lutte contre l'immoralité des lectures, la promotion de la bonne presse et d'une saine littérature. Les textes présentés ici sont des discours complets ou des fragments de quelques lignes. Ils vont du Message de la Secrétairerie d'État à la Semaine sociale de 1955 à l'un des derniers discours de Pie XII, au Congrès des concessionnaires de kiosques de gares (2 octobre 1958).

A. Duval.

Yv. KLOSTER : *Les garçons et moi.* Casterman, Paris, 1960; 144 pp.; 5 NF.

Ce livre a pour objet le problème sentimental chez les jeunes filles de (15), 16, 17, (18) ans. Ce vaste problème est traité sous ses divers aspects : correspondance avec les garçons, réactions des parents, influence du cinéma, le sens de la beauté féminine, le flirt, les contacts avec le prêtre, l'amitié avec les autres filles, les surprises-parties, les privautés, l'influence des sacrements, de la prière, de l'engagement apostolique, l'émancipation féminine... Tout cela est présenté, non sous une forme théorique, mais à travers une trame romanesque, basée du reste sur des faits vécus et actuels. Ce livre aide les jeunes filles à la lucidité et à la maîtrise d'elles-mêmes.

Nous signalons particulièrement un personnage secondaire du livre : Danielle, l'amie de Chantal. Étudiante d'un type étonnant, mais qui n'est pas si rare aujourd'hui, elle se fait religieuse et en vient à expliquer exactement « pourquoi une fille très moderne se fait religieuse et ... contemplative ». Des témoignages concrets nous prouvent que ce personnage a conduit déjà des lectrices à rouvrir le dossier de leur vocation qu'elles croyaient avoir fermé à tout jamais.

P. C.

LIVRES REÇUS

AMIOT (F., p.s.s.) : *365 méditations sur les Évangiles et saint Paul*, t. I. *Avent, Noël*. Coll. « Vie intérieure ». Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1960; 288 pp.

Amour et fiançailles. Labor et Fides, Genève, 1960; 134 pp.

ASMUSSEN (H.) et BRANDENBURG (A.) : *Wege zur Einheit*. Verlag A. Fromm, Osnabrück, 1960; 144 pp.

Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres présentées par René MARLÉ. Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1960; 360 pp.; 16,50 NF.

BARJON (L., s.j.) : *Mondes d'écrivains, destinées d'hommes*. Préface de G. MARCEL. Casterman, Paris, 1960; 320 pp.

BARS (Abbé H.) : *Trois vertus-clefs*. Coll. « Je sais — Je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 4,00 NF.

BEHLER (G.-M., o.p.) : *Les paroles d'adieux du Seigneur*. « Lectio divina », 27. Préface de F.-M. BRAUN, o.p. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 284 pp.

BLANCHARD (P.) : *Le Vénérable Libermann*. Coll. « Études Carmélitaines ». Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 2 tomes, 574 et 520 pp.

BURGELIN (F.) : *Unité et mission de l'Église*. Association John Knox, Genève, 1960; 16 pp.

CADET (Abbé J.) : *Le laïcat et le Droit de l'Église*. Documents des Équipes Alleluia, n° 8. La Vie Nouvelle, Lyon, 1960; 96 pp.

Célébrations pour les sépultures, par une équipe du clergé de Poitiers. Éd. du Presbytère de la cathédrale, Poitiers, 1960; 72 pp.+13 fiches de chant; 3,80 NF.

CHIFFLOT (Th.-G.) : *Approches d'une théologie de l'histoire*. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 132 pp.

CHIFLET (J.) : *Le Laïc au service de la mission*. Missi, Lyon, 1960; 162 pp.

CITA-MALARD (Suzanne) : *Un million de religieuses*. Coll. « Je sais — Je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 4,00 NF.

DEISS (R. P. L.) : *Un seul Seigneur. Hymnes de saint Paul*. Éd. du Levain, Paris, 1960; 48 pp.

DELANGLADE (Jean) : *Le problème de Dieu*. Aubier, Éd. Montaigne, Paris, 1960; 280 pp.

DEMOULIN (Jérôme) : *Propos désobligeants sur la bonne conscience du chrétien*. Éd. Alsatia, Colmar-Paris, 1960; 264 pp.

DUCOURET (R.) : *Dire l'Angelus*. Librairie Mignard, Paris, 1960; 80 pp.; 3,45 NF.

DUCHÉ (Jean) : *Histoire du Monde*, t. II : *Le feu de Dieu*. Flammarion, Paris, 1960; 802 pp.

EVREMOND (D.) : *La Voix parfaite. Traité de culture vocale*. Éd. du Levant, Paris, 1960; 64 pp.

FIGUERAS (A.) : *Saint Bernard*. Coll. « Meneurs d'hommes », 10. Éd. de la Table Ronde, Paris, 1960; 128 pp.

GALEAZZI-LISI (R.) : *Dans l'ombre et dans la lumière de Pie XII*. Flammarion, Paris, 1960; 264 pp.; 9,50 NF.

GEORG (Dr J.-E.) : *La pratique de la Continence périodique*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 230 pp.

GEORGE (A., s.m.) : *Prier les Psaumes*. Guide pour la prière chrétienne des psaumes. Équipes Enseignantes, Paris, 1960; 194 pp.; 6 NF.

GUELLUY (R.) : *Vie de foi et tâches terrestres*. Préface de S. Exc. Mgr GARRONE. Coll. « Cahiers de l'Actualité religieuse ». Éd. Casterman, Paris, 1960; 206 pp.; 9 NF.

GUERRINI (M.) : *Napoléon devant Dieu*. Profil religieux de l'Empereur. Éd. J. Peyronnet, Paris, 1960; 318 pp.; 15 NF.

GUITTON (G., s.j.) : *Le Bienheureux Claude de La Colombière. Apôtre du Sacré-Cœur, 1611-1682*. Éd. E. Vitte, Lyon, 1960; 326 pp.

HAUSHERR (I., s.j.) : *Les leçons d'un contemplatif*. Le Traité d'Oraison d'Evagre le Pontique. Éd. Beauchesne, Paris, 1960; 200 pp.

HAUSHERR (I., s.j.) : *Noms du Christ et voies d'Oraison*. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1960; 316 pp.

HEYTERS (H.) : *Vivre du Christ dans son Église*. Éd. E. Warny (2, rue Vésale), Louvain, 1960; 370 pp.; 120 fr. B.

HOESL (Paula) : *Chante ma joie*. Éd. du Chalet, Lyon, 1960; 128 pp.

HUNERMANN (G.) : *Le rebelle obéissant. Trappiste et missionnaire*. Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 264 pp.

HUNERMANN (G.) : *Le rocher battu par les flots*. De la Révolution française à nos jours. « Histoire du Royaume de Dieu », t. IV. Traduit par l'abbé M. GRANDCLAUDON. Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 352 pp.; 13,80 NF.

HUVELIN (Abbé) : *Le regard du Christ*. Préface du R. P. CARRÉ. Textes réunis par M.-Th. LOUIS-LEFEBVRE. « Bibliothèque Ecclesia ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 190 pp.

HUYGHE (Chanoine G.) : *Équilibre et Adaptation*. Préf. de S. Ém. le cardinal LIÉNART. Coll. « Problèmes de la Religieuse d'Aujourd'hui ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 304 pp.; hors commerce, 9 NF.

IGNOTUS (B.) : *Octobre, mois du Rosaire et mois des missions*. Les Presses Universelles, Québec, 1960; 94 pp.

JALABERT (J.) : *Le Dieu de Leibniz*. « Publication de la Faculté de Grenoble ». P.U.F., Paris, 1960; 228 pp.; 14 NF.

JEAN-NESMY (Dom Claude) : *Spiritualité de Noël*. Coll. « Cahiers de La Pierre-qui-Vire ». Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 340 pp.

LACORDAIRE : *Jésus-Christ*. Choix de textes précédés d'une étude « La rencontre avec Jésus-Christ », par le T. R. P. CARRÉ. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 144 pp.

La Maternité spirituelle de Marie, I. Études mariales. Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 158 pp.

LE MOAL (Dr Paul) : *Pour une authentique éducation sexuelle*. Coll. « Les enfants et les hommes ». Éd. E. Vitte, Lyon, 1960; 200 pp.

LAURAND (L.) : *Sainte Germaine. La Bergère de Pibrac*. Coll. « Nos amis les saints ». E.I.S.E., Lyon, 1960; 82 pp.

LAUSANNE (Amédée DE) : *Huit Homélies mariales*. Coll. « Sources chrétiennes ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 248 pp.

Le péché, t. I : *Théologie du péché*. Ouvrage collectif. « Bibliothèque de Théologie ». Desclée et Cie, Paris, 1960; 532 pp.; 26 NF.

Le Prêtre dans l'éveil des vocations sacerdotales, par le Centre lillois des Vocations. Centre National des Vocations, Paris, 1960; 64 pp.; 1,80 NF.

Le sel de la terre. Documents pour la catéchèse de l'adolescence, sér. 1. *Le comportement chrétien;* sér. 2. *Regards sur la vie du Christ.* Éd. Mame, Tours, 1960; 2 vol. de 18 fiches; 5,90 NF. X 2.

LIPS (Dr A.) : *Une seule chair.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 148 pp.

LUZ (P. DE) : *Histoire des Papes.* Éd. Albin Michel, Paris, 1960; 928 pp.; 2 vol.; 42,00 NF.

MACLEOD (G.-F.) : *John Knox aujourd'hui?* Association John Knox, Genève, 1959; 24 pp.

MAGGIALI (A.) : *L'Ideale più alto.* Coll. « Seguimi ». Éd. Ancora, Milan, 1960; 366 pp.

Eugène de Mazenod. Coll. « Biographie par l'image ». Éd. du Chalet, Lyon, 1960; 96 ill., 136 pp.

MICHAUD (H.) : *Jésus selon le Coran.* « Cahiers Théologiques », n° 4. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1960; 102 pp.

MICHEL (Albert) : *Ave Maria, Foi et piété mariales.* Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1960; 178 pp.; 4,50 NF.

NEMESHEGYI (P., s.j.) : *La paternité de Dieu chez Origène.* « Bibliothèque de Théologie », sér. 3. Desclée et Cie, Paris, 1960; 244 pp.

NOCENT (A., o.s.b.) : *Contempler sa gloire. Avent, Noël, Épiphanie.* Éd. Universitaires, Paris, 1960; 232 pp.

NORD (P.) : *Cas de conscience de l'agent secret.* Éd. Fleurus, Paris, 1960, 142 pp.

PARENTE (P. Pascal) : *Père Pio, premier prêtre stigmatisé.* Traduit par l'abbé R. VIRRION. Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 156 pp.; 6 NF.

PERROY (Marguerite) : *Sous la cendre.* Roman. Coll. « De toutes rives ». Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 196 pp.; 6,50 NF.

ORIGÈNE : *Homélies sur Josué.* Trad. et notes par A. JAUBERT. Coll. « Sources chrétiennes », n° 71. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 520 pp.

RUDIN (J.) : *Psychotherapie und Religion.* Seele, Person, Gott. Walter-verlag, Freiburg im Brisgau, 1960; 234 pp.

Saint Jérôme. Textes choisis et présentés par Dom A. DUMAS. Coll. « Les Écrits des Saints ». Éd. du Soleil Levant, Namur, 1960; 190 pp.

SALES (P. Lorenzo) : *La perfection religieuse à la lumière du divin amour.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 140 pp.; 4,80 NF.

STERN (E.) : *Le médecin et son patient.* Trad. de l'allemand de S. HORINSON et E. MARMY. Coll. « Animus et anima ». Éd. E. Vitte, Lyon, 1960; 260 pp.

TILMANN (C.) : *Le cep et les sarments.* Entretiens spirituels pour les Jeunes. Éd. Alsatia, Paris, 1960; 216 pp.

VAN DER LOEFF (Dr) : *Pour toi qui te maries.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 112 pp.

VAN LAER (J.), STERKENS (s.j.) : *Dans le sillage de François Xavier.* Éd. Elsevier, Bruxelles, 1960; 218 pp.

VAULX (B. DE) : *Les Missions : leur histoire. Des origines à Benoît XV.* Coll. « Je sais — Je crois ». Librairie A. Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 4,00 NF.

VILLAIN (M.) : *La prière de Jésus pour l'unité chrétienne.* Coll. « Église vivante ». Casterman, Paris, 1960; 152 pp.

WEHNER (J.-M.) : *Le sauveur de l'Europe.* Le franciscain Jean de Capistran. Éd. Alsatia, Paris-Colmar, 1960; 272 pp.

WINANDY (Dom J.) : *Le Cantique des Cantiques.* Poème d'amour mué en écrit de sagesse. Coll. « Bible et vie chrétienne ». Éd. Casterman-Maredsous, Tournai, 1960; 176 pp.; 6,90 NF.

ZUNDEL (M.) : *La liberté de la foi.* Coll. « Credo ». Plon, Paris, 1960; 180 pp.